İBN HAZM

VE

ZAHİRÎLİK

Doç.Dr. AHMET DEMİRCİ

KAYSERİ-1996

İBN HAZM VE ZAHİRÎLİK Doç.Dr. Ahmet D

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KISALTMALAR:

S.İslamica :Studia İslamica (veya . Sİ)

BSOAS :Bulletin of The School of Oriental and African Studies

İ.Quarterly :The İslamic Quarterly

J.İ.S :Journal of İslamic Studies

İh. :el-İhkâm fî Usûl el-Ahkâm

ÖNSÖZ

İbn Hazm'ın kitaplarına genel olarak bakıldığı zaman karşımıza çıkan şeylerin başında canlı bir idealizm gelir. Çünkü onun eserlerinde amaçlanan şeylerin başında, dînî ilimlerin geliştirilmesi veya genel olarak insanların sebep oldukları hataların tashih edilmesi gelir.

Hicrî IV. yüz yılın sonunda Ali adında (İbn Hazm) Endülüslü bir zat ortaya çıkmış, hadiste hafız olduğu gibi fıkıh, kelam, felsefe ve sair bir çok alanlarda büyük bir bilgi sağlamış, bu bilgilerin kaynakları ve yorumları üzerinde düşünmeye başladığı zaman onlardan bazılarının doğru olmadığına kani olmuş ve bir takım doğruların başka türlü olduğunu da keşfetmeye başlayınca, onları tashih etmek üzere birçok eserler yazmıştır.

İbn Hazm'ın eserleri kendi zamanında mevcut olan bilgilerin değerlendirilerek, gerekirse yerlerine yenilerinin ikame edilmesine matuf gayretlerle doludur.

Eski mezheplerin hiç birini doğrudan tasvip etmeyen İbn Hazm gerçekte yeni bir mezhep kurmak istemiştir. Ama bu amaçla mezhep lafzını pek kullanmamıştır. Halbuki Zâhirîlik bu tür amaçlar için doğmuştur. Ancak İbn Hazm'ın temel amacı, hali hazır ilimlerin tashih edilmesidir. Nitekim O, bunu yapmak için her şeyden evvel kıyas, istihsan, mesalih, icma, sahabe kavli ve genel olarak müctehid reyini reddederek onların yerine nasların zahirî yorumunu koymaya çalışmıştır. Ama olmamıştır. Çünkü bazı yerlerde kendisi de yanılmış, o yüzden rakiplerinin tenkidine uğramıştır. Zaten o, çok zor bir işe teşebbüs etmiştir. Çünkü onun değiştirmek istediği şeyler, kendisinden gayri birçoklarının korunmasında ısrarlı olduğu görüşlerdir.

Gerçekte onun zahiriliği, Mutezile başta olmak üzere hem bütün ehli bidata, hem de ehli sünnete karşıt idi. Dolayısıyle İbn Hazm kendi zamanındaki kitleler arasında, sâdece bilimsel faaliyetlerin gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Ama yazdıklarını yaymak üzere belli bir cemaat oluşturamamıştır. Bu da onun bütün müslümanlara birlikte hitap etme amacında olduğunu gösterir. Her ne olursa olsun, biz onun faaliyetlerini bir nebze yorumlamaya çalıştık ve bu konudaki tenkitlerimize kısmen bu eserin sonucunda temas ettik.

İbn Hazm ilk dönemleirnde Şafiî idi. İmamı Şafiî de genel olarak Hanefî ve Malikîlere göre daha zahiri olduğu halde, İbn Hazm bu süreci biraz daha ileri götürmüştür. Nitekim Şafiî istihsan ve reye karşı çıktığı halde, İbn Hazm kıyas ve kapsamlı bir icma telekkisini de redderek, sadece sahabe icmaını kabul etmiştir. Ama kendisi de

bu görüşlerinden ötürü tenkit edilmiştir. Mesela Taciddin el-Sübkî'ye (771) göre kitapların en şeriri İbn hazm'ın **Fisal**'i olduğu halde, bir kısmı Zâhirîleri ilim ehlinden saymamıştır.[1]

1) Taceddin el-Subkî,Ebu Nasr Abdulvahhab b.Takiyyuddin, **Tabakat el-Şafiiyyet el-Kübrâ**, I, 90, II, 289, Kahire, 1983; M.A.Laila,An Introduction to The **Life And Work of Ibn Hazm**, 82, 86 (75-93) The Islamic Quarterly, XXIX/1, 1985.

İBN HAZM'IN ZÂHİRİLİĞİ

A- TANIM VE TARİFLER

1-İbn Hazm'ın istidlal (delil getirme, akıl yürütme) modelleri, birçok fakihlerin takip ettiği usullerden farklıdır. O nedenle biz de buna çalışmamızın başında temas etmeyi uygun bulduk. Çünkü bu, daha ilerde ele alınacak düşünceler için bir takım ip uçları verebileceği gibi bizim takip ettiğimiz yaklaşımın tafsil edilmesini de sağlayabilir.

İbn Hazm'ın zahiriliği, gerçekte faal bir düşünce olmakla beraber, naslardaki İlâhî irade fikriyle lafızların zâhiri arasına sıkıştırılmış mekanik bir usul olduğu da söylenebilir.Çünkü ilk bakışta görülen budur.Ama ona göre dinî bir hükmün tahsilinde nasların zâhirinden başka şeylerin kullanılması meşru olmaz. Nasların zahiri de nazarî olarak lafızların zahiri ile sınırlı gözükse bile gerçekte İbn Hazm tarafından muhtelif şekilde yorumlanmıştırr. Çünkü sonunda, her lafzın yorumunun bir takım usul ve kurallar işi olduğunu o da kabul etmiştir. Hakkında nakli bir delil olduğu sürece lafızların tevil veya ta'lil (illeti beyan) edilebileceğini, hususi kavramlara şamil olabileceğini, müteradif, mecaz veya hilafına göre yorumlanabileceğini, umumunun tahsis veya istisna edilebileceğini İbn Hazm da kabul etmek zorunda kalmıştır. Ancak o,bu sefer de bu tür yorumların şartlarını sıkılaştırmıştır. Çünkü ona göre nas veya sahabe icma olmadıkca mezkur işlemlerin hiç biri yapılamaz. Ona göre bunlar, naklî bir gerekçeye veya sahabenin icmaına dayanmadıkca insanların kişisel yorumlarından tecrid edilmiş de olmaz. Çünkü insanların reyi ile kıyas, istihsan, mesalih, icma, tahsis veya nesih de sahih olmaz. O halde, bir lafzın hukuki değeri, ilk bakışta onun zahiri ile sınırlı gözükmesine rağmen, onun te'vil edilebilmesi için de hakkında bir nas, icma veya başka lafızlara dair kelamî delaletlerin varit olması gerekir.

2- İbn Hazm'a göre nasların ahkam, ahlak, tarih vesair kaynaklar olarak tasnif edilmesi de doğru değildir. Bütün ayet ve hadisler, yerine göre bir çok alanlarda istidlal edilebilir. Bunun farkında olmayan bazıları da ibn Hazm'ın zahiri görüşlerini desteklemek için zikrettiği nasların yersiz şekilde istidlal edilmiş olduğunu zannedebilir. Mesela İbn Hazm, ilk bakışta ahlâkî hükümlere haiz olduğu zannedilebilecek olan "Siz nefsinizi ıslah etmeye bakın, kendiniz doğru yolu bulunca sapanlar size zarar veremez"[1] meâlindeki ayeti, hadiste ziyadenin kabulü yönünde istidlâl etmiştir. Çünkü hadiste ziyade

1) Maide, 115; İbn HazmEbu Muhammed Ali b.Ahmed b.Said, **el-İhkâm fî Usul el-Ahkâm**, II, 205, Beyrut, 1985.

nakleden münferit râviler de bütün Müslümanlar gibi kendi nefislerini ıslah etmiş olabilir.

O nedenle İbn Hazm'ın yorumları, zaman zaman beklenmedik sonuçları mucip olabilir. Çünkü o, bir çoklarının ahlakla ilgili olduğunu zannettiği bir nassı, bilakis hukukta da ihticac edebilir. Biz, bunun bir çok örneklerinden sadece bir kaçını zikretmekle yetineceğiz. Meselâ İbn Hazm, ilk bakışta putlarla ilgili olduğu zannedilebilecek olan bir ayeti, tarif ve tanımlar konusunda istidlal etmiştir ki, bunlardan birisi de "Putların bu isimleri, sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında her hangi bir delil de indirmeimştir. Onlar sadece zanna ve canlarının istediği şeye tabi oluyorlar, oysa onlara Rablerinden rehber de gelmiştir."[1] ayetidir.

İbn Hazm, bu ayete dayanarak muzara konusunda da olduğu gibi Allah ve Rasulü tarafından yapılmayan tanımların batıl olduğunu belirtir. Nitekim o, mezkur ayetteki "hiye" zamirinin putlara değil, esmâ (isimler) lafzına raci olduğunu söylemiştir. O halde, burada putların zatı değil, put ismi tesmiye edilmiştir. Gerçekte, Râzî de bu yorumu kabul etmiştir. Ona göre mezkur ayetteki tesmiyenin müsemması, putlar değil sadece onların isimleridir.[2] Çünkü bu tesmiyenin konusunun putların zatı olarak kabul edilmesi, onların varlıklarının tasvip edilmesine delalet edebilir. Halbuki bu ayette, onların sadece birer isim olduklarından bahsedilmektedir. Kısacası İbn Hazm ıstılâhî olarak tanım ve tariflerin sadece Allah ve Rasulü tarafından yapılmış olabileceğini ve genel olarak lafızların doğrudan umum ifade edeceğini de bu mantık içinde ifade eder.

B- NASLAR ARASI BEYAN İLİŞKİSİ

İbn Hazm'ın ileri sürdüğü hükümler arası beyan meselesi orijinal olduğu halde, aynı zamanda karmaşık sonuçlar intac etmiştir.

1- Meselâ Kur'ân ayetlerinden birinde, "Siz nasıl bu gününüze kavuşmayı unutmuş iseniz, biz de bu gün sizi unuturuz."[3] diye varit olduğu halde, başka bir ayette "Onlar nasıl unuttu ise biz de bugün onları unutacağız."[4] diye buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre bu ayetlerde söz konusu olan İlâhî unutmanın aslı şudur: Burada Allah sadece kendisini unutanları unutacağını ifade etmiştir. Halbuki "Rabbın asla unutkan değildir."[5] âyeti, geçekte Allah'ın bizatihi unutkan olmadığına delalet eder. Ancak bu konuda muhtelif yorumlar yapılmıştır. Meselâ Zemahşerî'nin (538) anlattıklarına göre bu ayet, vahiyle ilgili bir takım gelişmeler üzerine nazil olmuştur.

1) Necm, 3-4; İbn Hazm, a.g.e., II, 279.
2) Razi Ebu Abdillah Muhammed b.Ömer b.Huseyin el-Kureşî, **Tefsir el-Kebîr**, XXVIII, 298-300, Tahran, tsz.
3) Casiye, 34.
4) Araf, 51.
5) Meryem, 64; İbn Hazm, **el-Muhalla**, VIII, 86, Beyrut, tsz.

Nitekim bir ara Peygamber vahiy alamaz olmuştu. İnsanlar da kendisine ashabı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında bir takım sorular soruyorlardı. O da nasıl cevap vereceğini bilemiyor, bundan dolayı üzülüyor ve sabırları taşıyordu. Müşrikler de Rabbı, onu reddetmiş diyerek, bir takım dedikodular yayıyorlardı. Ama nihayet yüce cevap geldi "Rabbın, seni ne terk etmiş, ne de reddetmiştir. Senin Rabbın unutucu değildir." Zaten Cebrail de ona "Biz, ancak senin Rabbının izniyle ineriz."[1] diye haber vermiştir.[2]

Ancak bir kısmı, mezkur ayetteki bu sözlerin Cebrâil'e ait olmadığını, bilakis bazı salih kullar tarafından kullanılmış olduğunu ifade ederk, burada geçen "Tenezzele" fiilinin de yer yüzüne inmek demek olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre mezkur ibare Salih kullardan bazılarının cennete vardıklarında, Rabbının izniyle cennette bir yer edindik diyeceklerini muciptir. Bu ayetin sonunda yer alan "Senin Rabb'ın unutucu değildir" ibaresi de söz konusu sâlih kulların mezkur sözlerini teyid etmektedir.

Fakat yukardaki yorumlardan birincisi, bu ayetin nüzul sebebine dayandığı için kendi kendine husus ifade eder. İkinci yorum ise Allah'ın unutmayacağı ve mükafaatlandıracağı bazı kullarıyla ilgili olması nedeniyle dolaylı olarak o da aynı şeylere delalet eder. O halde, bu yorumların her ikisi de İbn Hazm'ı alakadar etmez. Çünkü ona göre lafızlar asıl olarak umum ifade eder. O nedenle İbn Hazm, bu konuda yeni baştan gerekçeler aramaya koyulmuştur. Mesela Onun yerin, göğün ve bu ikisi arasında kalan her şeyin Rabbı olduğuna göre onları başı boş bırakması da söz konusu olamaz. O nedenle Allah'ın şeriatının da her şeye birlikte şamil olması gerekir. İşte bu akli sezgi iledir ki, İbn Hazm Allah'ın her şeyin hükmünü açık bir şekilde tafsil etmiş olması gerektiğine kail olarak sanki Allah, bazı şeyleri ihmal etmiş gibi mantıkî usullerle bir kısım hükümler üretip, Onun şeriatına ilave ederek, onu tamamlamak isteyen bir takım fakihlere gereken dersi vermiş olacaktır. Ama nihâi bir karara varmadan evvel aynı konuda başka bir ayet daha zikreder. Meselâ"Yoksa onların, dinlerinden Allah'ın izin vermediği şeyleri kendisine şeriat yapan ortakları mı var? Eğer azabı erteleme sözü olmasaydı, aralarında derhal hüküm verilir (işleri bitirilirdi). Şüphesiz, zalimler için can yakıcı bir azap vardır."[3]

Bazı müfessirlere göre burada söz konusu olan "ortaklardan" maksat, ya şeytan veya putlar olduğu halde, İbn Hazm için keyiflerine göre hüküm veren sahte alimlerdir, onlar da bu ayette geçen "ortaklar" lafzının umumuna dahildir.

Ancak İbn Hazm, bu ayeti zikrederken onun tamamı yerine sadece "dinlerinden kendilerine şeriat yapan — ve şerreû lehüm min el-din" kısmını almış ve soru kısmını

1) Meryem, 64.
2) Kâdî Beydâvî Nasruddin Abdillah b.Ömer, **Envâr el-Tenzîl ve Esrar el-Te'vil**, II, 42, İstanbul, tsz.; Zemahşerî Ebu el-Kasım Mahmud b.Ömer, **el-Keşşaf an Hakaik Gavamid el-Tenzil**, II, 416-418, Kahire, 1354.
3) Şura, 21.

93985

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KISALTMALAR:

S.İslamica :Studia İslamica (veya . Sİ)

BSOAS :Bulletin of The School of Oriental and African Studies

İ.Quarterly :The İslamic Quarterly

J.İ.S :Journal of İslamic Studies

İh. :el-İhkâm fî Usûl el-Ahkâm

ÖNSÖZ

İbn Hazm'ın kitaplarına genel olarak bakıldığı zaman karşımıza çıkan şeylerin başında canlı bir idealizm gelir. Çünkü onun eserlerinde amaçlanan şeylerin başında, dînî ilimlerin geliştirilmesi veya genel olarak insanların sebep oldukları hataların tashih edilmesi gelir.

Hicrî IV. yüz yılın sonunda Ali adında (İbn Hazm) Endülüslü bir zat ortaya çıkmış, hadiste hafız olduğu gibi fıkıh, kelam, felsefe ve sair bir çok alanlarda büyük bir bilgi sağlamış, bu bilgilerin kaynakları ve yorumları üzerinde düşünmeye başladığı zaman onlardan bazılarının doğru olmadığına kani olmuş ve bir takım doğruların başka türlü olduğunu da keşfetmeye başlayınca, onları tashih etmek üzere birçok eserler yazmıştır.

İbn Hazm'ın eserleri kendi zamanında mevcut olan bilgilerin değerlendirilerek, gerekirse yerlerine yenilerinin ikame edilmesine matuf gayretlerle doludur.

Eski mezheplerin hiç birini doğrudan tasvip etmeyen İbn Hazm gerçekte yeni bir mezhep kurmak istemiştir. Ama bu amaçla mezhep lafzını pek kullanmamıştır. Halbuki Zâhirîlik bu tür amaçlar için doğmuştur. Ancak İbn Hazm'ın temel amacı, hali hazır ilimlerin tashih edilmesidir. Nitekim O, bunu yapmak için her şeyden evvel kıyas, istihsan, mesalih, icma, sahabe kavli ve genel olarak müctehid reyini reddederek onların yerine nasların zahirî yorumunu koymaya çalışmıştır. Ama olmamıştır. Çünkü bazı yerlerde kendisi de yanılmış, o yüzden rakiplerinin tenkidine uğramıştır. Zaten o, çok zor bir işe teşebbüs etmiştir. Çünkü onun değiştirmek istediği şeyler, kendisinden gayri birçoklarının korunmasında ısrarlı olduğu görüşlerdir.

Gerçekte onun zahiriliği, Mutezile başta olmak üzere hem bütün ehli bidata, hem de ehli sünnete karşıt idi. Dolayısıyle İbn Hazm kendi zamanındaki kitleler arasında, sâdece bilimsel faaliyetlerin gelişmesini sağlamaya çalışmıştır. Ama yazdıklarını yaymak üzere belli bir cemaat oluşturamamıştır. Bu da onun bütün müslümanlara birlikte hitap etme amacında olduğunu gösterir. Her ne olursa olsun, biz onun faaliyetlerini bir nebze yorumlamaya çalıştık ve bu konudaki tenkitlerimize kısmen bu eserin sonucunda temas ettik.

İbn Hazm ilk dönemleirnde Şafiî idi. İmamı Şafiî de genel olarak Hanefî ve Malikîlere göre daha zahiri olduğu halde, İbn Hazm bu süreci biraz daha ileri götürmüştür. Nitekim Şafiî istihsan ve reye karşı çıktığı halde, İbn Hazm kıyas ve kapsamlı bir icma telekkisini de redderek, sadece sahabe icmaını kabul etmiştir. Ama kendisi de

bu görüşlerinden ötürü tenkit edilmiştir. Mesela Taciddin el-Sübkî'ye (771) göre kitapların en şeriri İbn hazm'ın **Fisal**'i olduğu halde, bir kısmı Zâhirîleri ilim ehlinden saymamıştır.[1]

1) Taceddin el-Subkî,Ebu Nasr Abdulvahhab b.Takiyyuddin, **Tabakat el-Şafiiyyet el-Kübrâ**, I, 90, II, 289, Kahire, 1983; M.A.Laila,An İntroduction to The **Life And Work of Ibn Hazm**, 82, 86 (75-93) The Islamic Quarterly, XXIX/1, 1985.

İBN HAZM'IN ZÂHİRİLİĞİ

A- TANIM VE TARİFLER

1-İbn Hazm'ın istidlal (delil getirme, akıl yürütme) modelleri, birçok fakihlerin takip ettiği usullerden farklıdır. O nedenle biz de buna çalışmamızın başında temas etmeyi uygun bulduk. Çünkü bu, daha ilerde ele alınacak düşünceler için bir takım ip uçları verebileceği gibi bizim takip ettiğimiz yaklaşımın tafsil edilmesini de sağlayabilir.

İbn Hazm'ın zahiriliği, gerçekte faal bir düşünce olmakla beraber, naslardaki İlâhî irade fikriyle lafızların zâhiri arasına sıkıştırılmış mekanik bir usul olduğu da söylenebilir.Çünkü ilk bakışta görülen budur.Ama ona göre dinî bir hükmün tahsilinde nasların zâhirinden başka şeylerin kullanılması meşru olmaz. Nasların zahiri de nazarî olarak lafızların zahiri ile sınırlı gözükse bile gerçekte İbn Hazm tarafından muhtelif şekilde yorumlanmıştırr. Çünkü sonunda, her lafzın yorumunun bir takım usul ve kurallar işi olduğunu o da kabul etmiştir. Hakkında nakli bir delil olduğu sürece lafızların tevil veya ta'lil (illeti beyan) edilebileceğini, hususi kavramlara şamil olabileceğini, müteradif, mecaz veya hilafına göre yorumlanabileceğini, umumunun tahsis veya istisna edilebileceğini İbn Hazm da kabul etmek zorunda kalmıştır. Ancak o,bu sefer de bu tür yorumların şartlarını sıkılaştırmıştır. Çünkü ona göre nas veya sahabe icma olmadıkca mezkur işlemlerin hiç biri yapılamaz. Ona göre bunlar, naklî bir gerekçeye veya sahabenin icmaına dayanmadıkca insanların kişisel yorumlarından tecrid edilmiş de olmaz. Çünkü insanların reyi ile kıyas, istihsan, mesalih, icma, tahsis veya nesih de sahih olmaz. O halde, bir lafzın hukuki değeri, ilk bakışta onun zahiri ile sınırlı gözükmesine rağmen, onun te'vil edilebilmesi için de hakkında bir nas, icma veya başka lafızlara dair kelamî delaletlerin varit olması gerekir.

2- İbn Hazm'a göre nasların ahkam, ahlak, tarih vesair kaynaklar olarak tasnif edilmesi de doğru değildir. Bütün ayet ve hadisler, yerine göre bir çok alanlarda istidlal edilebilir. Bunun farkında olmayan bazıları da ibn Hazm'ın zahiri görüşlerini desteklemek için zikrettiği nasların yersiz şekilde istidlal edilmiş olduğunu zannedebilir. Mesela İbn Hazm, ilk bakışta ahlâkî hükümlere haiz olduğu zannedilebilecek olan "Siz nefsinizi ıslah etmeye bakın, kendiniz doğru yolu bulunca sapanlar size zarar veremez"[1] meâlindeki ayeti, hadiste ziyadenin kabulü yönünde istidlâl etmiştir. Çünkü hadiste ziyade

1) Maide, 115; İbn HazmEbu Muhammed Ali b.Ahmed b.Said, **el-İhkâm fî Usul el-Ahkâm**, II, 205, Beyrut, 1985.

nakleden münferit râviler de bütün Müslümanlar gibi kendi nefislerini ıslah etmiş olabilir.

O nedenle İbn Hazm'ın yorumları, zaman zaman beklenmedik sonuçları mucip olabilir. Çünkü o, bir çoklarının ahlakla ilgili olduğunu zannettiği bir nassı, bilakis hukukta da ihticac edebilir. Biz, bunun bir çok örneklerinden sadece bir kaçını zikretmekle yetineceğiz. Meselâ İbn Hazm, ilk bakışta putlarla ilgili olduğu zannedilebilecek olan bir ayeti, tarif ve tanımlar konusunda istidlal etmiştir ki, bunlardan birisi de "Putların bu isimleri, sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında her hangi bir delil de indirmeimştir. Onlar sadece zanna ve canlarının istediği şeye tabi oluyorlar, oysa onlara Rablerinden rehber de gelmiştir."[1] ayetidir.

İbn Hazm, bu ayete dayanarak muzara konusunda da olduğu gibi Allah ve Rasulü tarafından yapılmayan tanımların batıl olduğunu belirtir. Nitekim o, mezkur ayetteki "hiye" zamirinin putlara değil, esmâ (isimler) lafzına raci olduğunu söylemiştir. O halde, burada putların zatı değil, put ismi tesmiye edilmiştir. Gerçekte, Râzî de bu yorumu kabul etmiştir. Ona göre mezkur ayetteki tesmiyenin müsemması, putlar değil sadece onların isimleridir.[2] Çünkü bu tesmiyenin konusunun putların zatı olarak kabul edilmesi, onların varlıklarının tasvip edilmesine delalet edebilir. Halbuki bu ayette, onların sadece birer isim olduklarından bahsedilmektedir. Kısacası İbn Hazm ıstılâhî olarak tanım ve tariflerin sadece Allah ve Rasulü tarafından yapılmış olabileceğini ve genel olarak lafızların doğrudan umum ifade edeceğini de bu mantık içinde ifade eder.

B- NASLAR ARASI BEYAN İLİŞKİSİ

İbn Hazm'ın ileri sürdüğü hükümler arası beyan meselesi orijinal olduğu halde, aynı zamanda karmaşık sonuçlar intac etmiştir.

I- Meselâ Kur'ân ayetlerinden birinde, "Siz nasıl bu gününüze kavuşmayı unutmuş iseniz, biz de bu gün sizi unuturuz."[3] diye varit olduğu halde, başka bir ayette "Onlar nasıl unuttu ise biz de bugün onları unutacağız."[4] diye buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre bu ayetlerde söz konusu olan İlâhî unutmanın aslı şudur: Burada Allah sadece kendisini unutanları unutacağını ifade etmiştir. Halbuki "Rabbın asla unutkan değildir."[5] âyeti, geçekte Allah'ın bizatihi unutkan olmadığına delalet eder. Ancak bu konuda muhtelif yorumlar yapılmıştır. Meselâ Zemahşerî'nin (538) anlattıklarına göre bu ayet, vahiyle ilgili bir takım gelişmeler üzerine nazil olmuştur.

1) Necm, 3-4; İbn Hazm, a.g.e., II, 279.
2) Razi Ebu Abdillah Muhammed b.Ömer b.Huseyin el-Kureşî, **Tefsir el-Kebîr**, XXVIII, 298-300, Tahran, tsz.
3) Casiye, 34.
4) Araf, 51.
5) Meryem, 64; İbn Hazm, **el-Muhalla**, VIII, 86, Beyrut, tsz.

Nitekim bir ara Peygamber vahiy alamaz olmuştu. İnsanlar da kendisine ashabı Kehf, Zülkarneyn ve ruh hakkında bir takım sorular soruyorlardı. O da nasıl cevap vereceğini bilemiyor, bundan dolayı üzülüyor ve sabırları taşıyordu. Müşrikler de Rabbı, onu reddetmiş diyerek, bir takım dedikodular yayıyorlardı. Ama nihayet yüce cevap geldi "Rabbın, seni ne terk etmiş, ne de reddetmiştir. Senin Rabbın unutucu değildir." Zaten Cebrail de ona "Biz, ancak senin Rabbının izniyle ineriz."[1] diye haber vermiştir.[2]

Ancak bir kısmı, mezkur ayetteki bu sözlerin Cebrâil'e ait olmadığını, bilakis bazı salih kullar tarafından kullanılmış olduğunu ifade ederk, burada geçen "Tenezzele" fiilinin de yer yüzüne inmek demek olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre mezkur ibare Salih kullardan bazılarının cennete vardıklarında, Rabbının izniyle cennette bir yer edindik diyeceklerini muciptir. Bu ayetin sonunda yer alan "Senin Rabb'ın unutucu değildir" ibaresi de söz konusu sâlih kulların mezkur sözlerini teyid etmektedir.

Fakat yukardaki yorumlardan birincisi, bu ayetin nüzul sebebine dayandığı için kendi kendine husus ifade eder. İkinci yorum ise Allah'ın unutmayacağı ve mükafaatlandıracağı bazı kullarıyla ilgili olması nedeniyle dolaylı olarak o da aynı şeylere delalet eder. O halde, bu yorumların her ikisi de İbn Hazm'ı alakadar etmez. Çünkü ona göre lafızlar asıl olarak umum ifade eder. O nedenle İbn Hazm, bu konuda yeni baştan gerekçeler aramaya koyulmuştur. Mesela Onun yerin, göğün ve bu ikisi arasında kalan her şeyin Rabbı olduğuna göre onları başı boş bırakması da söz konusu olamaz. O nedenle Allah'ın şeriatının da her şeye birlikte şamil olması gerekir. İşte bu akli sezgi iledir ki, İbn Hazm Allah'ın her şeyin hükmünü açık bir şekilde tafsil etmiş olması gerektiğine kail olarak sanki Allah, bazı şeyleri ihmal etmiş gibi mantıkî usullerle bir kısım hükümler üretip, Onun şeriatına ilave ederek, onu tamamlamak isteyen bir takım fakihlere gereken dersi vermiş olacaktır. Ama nihâî bir karara varmadan evvel aynı konuda başka bir ayet daha zikreder. Meselâ "Yoksa onların, dinlerinden Allah'ın izin vermediği şeyleri kendisine şeriat yapan ortakları mı var? Eğer azabı erteleme sözü olmasaydı, aralarında derhal hüküm verilir (işleri bitirilirdi). Şüphesiz, zalimler için can yakıcı bir azap vardır."[3]

Bazı müfessirlere göre burada söz konusu olan "ortaklardan" maksat, ya şeytan veya putlar olduğu halde, İbn Hazm için keyiflerine göre hüküm veren sahte alimlerdir, onlar da bu ayette geçen "ortaklar" lafzının umumuna dahildir.

Ancak İbn Hazm, bu ayeti zikrederken onun tamamı yerine sadece "dinlerinden kendilerine şeriat yapan – ve şerreû lehüm min el-din" kısmını almış ve soru kısmını

1) Meryem, 64.
2) Kâdî Beydâvî Nasruddin Abdillah b.Ömer, **Envâr el-Tenzîl ve Esrar el-Te'vil**, II, 42, İstanbul, tsz.; Zemahşerî Ebu el-Kasım Mahmud b.Ömer, **el-Keşşaf an Hakaik Gavamid el-Tenzil**, II, 416-418, Kahire, 1354.
3) Şura, 21.

ihmal etmiştir. "şerreû" fiilinin faili makamındaki muttasıl merfu "vav" zamirini de kendi rakiplerine raci saymıştır. Ama Arnaldez, Zâhirî bir müslüman için bunun garip olduğunu, genel olarak müslüman alimlerin bir nevi atıf olan"vav" harfinin ihmal edilmesini bile bağışlamadıklarını, o nedenle bunun İbn Hazm gibi bir Zahirî için daha tuhaf olduğunu söyler. Çünkü soru kipleri, zâhirilikte de kelamın aslından olup, onun ihmalinin hata sayılmaması kolay olmaz. Ama İbn Hazm, bazan herhangi bir nassı, bilinen konusundan çıkardığı gibi yerine göre bir cümlenin önemli bir ögesini de kalan kısmından ihtisar ederek, belli bir hükmü lafzi bir atomizm ile ortaya koyduğu da olmuştur. Çünkü her lafız , hem belirli bir manayı haiz, hem de bizatihi bir iletişim sağlamaya yeterli gelir. O'na göre ayrıca, cümle içindeki bir takım sözler de diğer tabirlerle mürekkep bir mana hasıl edebilir. Bunun örneklerini gördüğümüz ibarelerde, İbn Hazm kanun koymak manasındaki "şerre'a" ve izin vermek manasındaki "ezine" fiilleri üzerinde durarak, yasaları, ancak Allah'ın koyacağını ve bir şeyi mübah kılacak veya izin verecek olanın da yine Allah olduğunu bu yolla ifade eder.

Ancak yukarıda zikredilen "insanların, Allah tarafından başı boş bırakılmadığı" önermesini, imamı Şafiî "insan kendisinin başı boş bırakıldığını mı zannediyor."[1] mealindeki ayete dayandırarak, onu bilakis insanların kıyas da dahil olmak üzere genel olarak ictihad etmelerinin vacib olduğu mealinde yorumlamıştır. Halbuki İbn Hazm, aynı ayeti, genel olarak reyin batıl olduğu yönünde tefsir etmiştir.[2]

2- İbn Hazm'a göre borçlar hukuku, muayyen vâdeli mukaveleler, yazılı belgeler, katipler, elden ele satış, seyahat halinde alış veriş akdi ve rehne dâir bazı ayetlerde olduğu gibi bir harfi dahi yasa koymaya yeterli olan naslar bulmak da mümkündür. O nedenle kendisi de bu ayetlere parçalar halinde muracaat ederek hüküm çıkarmaya çalışmıştır. Bunun örneklerinden biri "eğer yolculukta iseniz ve bir kâtip de bulamazsanız (borca karşılık) alınan rehinler yeter."[3] ayetidir.

İbn Hazm, bazen dış görünüşü itibariyle, hukûkî mefhumlar ifade etmediği zannedilebilecek bazı kısa ibarelere dayandığı halde, bazan da metin olarak uzun olmasına rağmen, ahlakî hükümler ifade eden nasları, hukûkî gerekçeler olarak yorumlar. Meselâ İbn Hazm'ın, "Mallarınızı batıl yollarla yemeyiniz."[4] ayeti ile "Ey iman edenler karşılıklı gönül rızasına dayanan ticaret malı müstesna, mallarınızı aranızda bâtıl yollarla yemeyin ve birbirinizi (haksız yere) öldürmeyin. Şüphe yok ki Allah size karşı çok merhametlidir."[5] ayetini istidlâl etmesi böyledir. Ancak rıza meselesi ilk bakışta hukuktan çok ahlak meselesi olarak da görülebilir.

---

1) Kıyame, 36.
2) Şafî,Muhammed b.İdris, **Risale**, No: 59, 72; **el-Ümm**, VII, 339, Beyrut, 1973.
3) Bakara, 282-283; İbn Hazm, **Muhalla**, VIII, 226.
4) Bakara, 188.
5) Nisa, 29; **Muhalla**, VIII, 78-79.

Ama her zaman olduğu gibi İbn Hazm bu konuda da lafzın umumuna sarılarak, söz konusu olan bâtıl yolun, şeriatın kabul etmeyeceği fâizcilik, gasb, hırsızlık, hıyanet, yalancı şahitlik ve hakkı inkâr gibi bir takım yasaklara raci olduğunu belirtir.

Bazı kaynaklarda, buradaki bâtıl sözünün İbn Abbas tarafından tahsis edildiği de varit olduğu halde, İbn Hazm orada sadece munkatı istisna olduğunu, o nedenle kısmî bir istisna olduğunu ileri sürerek, bunun da gönül rızası ile yapılan alışverişin başkasının mallarını haksız şekilde yemekten farklı olduğuna delalet ettiğini ifâde eder. Buna göre mezkur ayette bazı malların insanlar arasında haksız yollarla yenmesi yasaklandığı halde, karşılıklı rızâ ve ticaret yoluyla yenmesinin mübah olduğu anlaşılır.[1]

O halde, ticârî yollarla kazanç sağlama ne ise hibe, vasıyet, sadaka, mehir ve tazminat yoluyla bir şeyler kazanılması da öyledir. Ama hibe, vasıyet ve sadaka sadece bir hukuk değil, aynı zamanda ahlak meselesidir.

Halbuki, burada muttasıl istisna olduğunu kabul edenler, bir malın gerçekte batıl olduğu halde fâiz gibi bazan karşılıklı rızaya dayanan bir akitle yenmesinin de yasaklandığını kabul eder. Onlara göre karşılıklı rızâ konusu sadece ticârî işlemlere mahsus olduğu halde, riba bundan harictir.Fakat burada da İbn Hazm'ın razı olamayacağı bir tahsis söz konusudur. Çünkü İbn Hazm hukukî meselelere geçerken ahlâkî naslara baş vurmakta tereddüt etmemiştir. Ancak Arnaldez'e göre "Karşılıklı rıza" konusunda Râzî de İbn Hazm'ın fikirlerini desteklemiştir.

Fakat İbn Hazm'ın sıksık zikrettiği "Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır."[2] ayeti gibi aynı konuda istidlal ettiği başka bazı ayetler var ki, ilk bakışta onların da konuya yabancı olduğu zannedilebilir. Meselâ "Kezâ de ki, O herşeyin Rabbi olduğu halde, ben Allah'dan başka bir Rab mi arayayım. Herkesin kazandığı sadece kendisine âittir. Hiç bir günahkar nefis, başkasının günahını yüklenmez."[3] ayeti böyledir.

İbn Hazm, bu ayetde geçen "herkesin kazandığı sadece kendisine âittir." ibaresini, ticaret ve kazanç meâlinde yorumlamıştır. Zira bu ibarede geçen lafızlar da diğer naslarda olduğu gibi umum ifade etmektedir. O nedenle bunlar da İbn Hazm için hem itikâdî, hem de bazı hukûkî kavramları tazammun eder.

Kısacası İbn Hazm, Zâhirî tefsir usullerinde, hukukla eskatoloji arasında fark gözetmediği halde, Taberî, Beyzâvî, Zemahşerî ve Râzî gibi büyük müfessirlerden hiç biri, mezkur ayetin tefsirinde hukûkî mefhumlara yer vermemiştir. Ayrıca İbn Hazm'ın aşırı karşıtlarından İbn Arabî (544) de mezkur ayete işaret ederek, memleketimizde birisi, bu ayetin fuduliyye satışlarını yasakladığını söylediği halde, bizim alimlerimiz (Malkî fakihleri) onu susturmak için onun, sadece insanların kendileri tarafından işlenmiş olan günahların cezasını yüklenmiş olacaklarından bahsettiğini ve hukukla ilgili

---

1) **İhkam**, I, 433.
2) Bakara, 265.
3) Enam, 164.

olmadığını söylemişlerdir der. Bu tenkidin konusu İbn Hazm'dır. Ama şunu diyebiliriz ki, nas fıkhı İbn Hazm ile genişlemiştir.[1]

Her ne olursa olsun İbn Hazm'ın, **Kitab el-Kirâz'da** anlattıklarına göre "herkesin kazandığının kendisine ait olması hükmü,hem "her kim, size karşı düşmanlık ederse siz de aynı şekilde onlara karşı düşmanlık ediniz"[2] ayeti, hem de "canlarınız ve mallarınıza karşı tecavüz edilmesi haramdır" ve "Haram kılınmış olan şeylerin ihlal edilmesi de kısas gerektirir." meâlindeki hadisler tarafından mezkur görüşler doğrultusunda tefsir edilebilir.

Görüldüğü gibi bütün bu iddiaların aslı, naslardan azamî derecede yararlanarak, başta kıyascılık olmak üzere genel olarak reyin, hukûkî bir ihtiyac diye itibar edilmesine mani olmak içindir.

1) Arnaldez, **La Place du Coran Dans les Usul al-Fıqh d'après le Muhalla d'ibn Hazm**, S. Islamica, 22-44, 1970; **Muhalla**, VIII, 85-88.
2) Bakara, 194.
5-Muhalla,I,290,91,VIII,542, X,618,XII,93,İhkam,II,392

GİRİŞ BÖLÜMÜ

I- İBN HAZM VE DAVUD-U ZAHİRÎ

A- İBN HAZM

1- HAYATI

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm 384/994 yılında Kurtuba'da doğdu. 456/1064 de Manta Lişam'da (Niebla) öldü. İbn Hazm şair, tarihçi, fakih, filozof ve muhaddistir. Onun aslı, bazılarına göre İran'dan gelip İspanya'ya yerleşmiş bir aileye dayanır. Zehebî'ye göre onun dedelerinden Halef, Endülüs'e giren ilk müslümanlardandır. Daha sonraki dedelerinden Said ise Kurtuba'ya yerleşmiş, babası Ahmed de Halife Mansur ve oğlu Muzaffer zamanında vezirlik yapmıştır. Ancak Onun hıristiyan bir aileden geldiğine dair İbn Hayyan'ın söylediklerine genel olarak itibar edilmemiştir. Çünkü İbn Hazm, kendisinin acem asıllı ve soyunun Muaviye'nin kardeşi Yezid b. Ebî Süfyan'ın azatlı bir kölesine dayandığını söylemiştir. İbn Hazm, Kadı Said b. Ahmed el-Ceyyaniye (462), kendisinin ramazan ayının son günü (384) güneş doğmadan biraz evvel dünyaya geldiğini ifade etmiştir ki, bu da Onun, kendi soyunu öğrenmeye meraklı birisi olduğunu ve bu konuda kendisi tarafından söylenenlerin daha doğru olabileceğini gösterir.[1]

İbn Hazm, ilk yıllarını haremde yaşamıştır. Dolayısıyla o zamanki harem şartlarına göre çok sıkı bir eğitim almıştır. Çocukluk döneminde, O'nun yetişmesinde saraydaki mürebbiyelerin öğretmenliğinin de payı büyük olmuştur. Onlardan ilkin hat sanatını öğrenmiştir. Aynı yıllarda **Zühdü** ile meşhur olan Ebu el-Hasen b. el-Fasi'den dersler almış ve kendisi de ondan edindiği manevi bir eğitim sayesinde bir çoklarında görülen gençlik fitnelerinden korunduğunu ifade etmiştir.[2] Buna karşılık Miguel Asın Palacios, saray eğitiminin genel olarak insan ruhunda anormal gelişmelere sebep olduğunu ileri sürmüştür. Ancak R. Arnaldez, İbn Hazm'da böyle şeyler gözlenmediğini ve

1) Arnaldez, E.İ. İbn Hazm mad. **Grammaire et Theologie Chez İbn Hazm de Cordoue**, 5-30, Paris, 1956; Zehebî,Ebu Abdillah Muhammed b.Ahmed b.Osman **Tezkiret el-Huffaz**, III, 1146, Beyrut, tsz.; Yakut Şihabeddin Ebi Abdillah el-Hamevî, **Mucem el-Üdeba**, V, 86-97, Kahire, 1928; Krş. C. Pellat, **İbn Hazm Bibliographe et Apologiste de L'Espagne Musulmane**, Al-Andalus, 90, XIX, 1954; D. Urvoy, **Le Monde des Ulama Andalous**, 104-110, Geneve, 1978; İbn Bessam Ebu el-Hasen Ali, **Kitab el-Zahîre fî Mehasin el-Cezîre**, I, 140, Beyrut, 1979; M.A.Laila, **An Introduction to The Life And Work of Ibn Hazm**, 75, 81 (75-93) The Islamic Quarterly, 29/2, 1985, London.Casim Su'ûd Leys,**İbn Abdilberr el-Endülüsî,147,411,Kahire,1988**
2) İbn Hazm, **Tavk el-Hamama**, 50, 126, Kahire, Tarihsiz; Rıdvan el-Dâye, **el-Nakd el-Edebî el-Endülüsî**, 307-315, Beyrut, 1993.

saraydaki eğitimin, O'nun durumunda kötü bir etki bırakmasını düşünmenin mümkün olmadığını söyler.

İbn Hazm'ın babası Amirîler devrinde vezirlik yaptığı halde, Endülüs'te Amirîler'in idareden uzaklaşması ile Halife II. Hişam'ın yerine Muhammed el-Mehdi'nin geçmesinden sonra yeni idareciler nezdinde gözden düşmüş ve saraydan ayrılmak zorunda kalmış, bir süre sonra Mehdî'nin öldürülmesi üzerine II. Hişam'ın tekrar halife olması da onun durumunu düzeltememiştir. Bilakis yeni yöneticiler tarafından hem kendisi hapsedilmiş, hem de malları müsâdare edilmiştir. Sonunda onlarla mücadeleye girmiş, ancak yaptığı bütün girişimler başarısız kalmış ve acıklı bir durumda 402/1012 de ölmüştür.

Bu durumdan zamanla oğlu Ali (İbn Hazm) de etkilenmiştir. O'nun da 403/1013 senesinde, Balat Mugas'taki evi tahrib edilmiştir. Olayların devam etmesi üzerine, İbn Hazm Almeria'ya sığınmak zorunda kalmıştır.406/1016 yılına kadar sıkıntılı günler yaşamıştır. Fakat o sırada, şehrin valisi Süleyman'ı devirmek için Berberîler'le anlaşarak, birtakım faaliyetlere giriştiği halde, başarılı olamamıştır. İdareciler tarafından Emevî taraftarı olarak suçlanmış ve o nedenle tutuklanarak hapsedilmiştir. Ancak İbn Hazm'ın azimli tutumu sebebiyle dostu Muhammed b. İshak'la Almeria'yı terkederek, Garcia Gomez'in bu günkü Malaga taraflarında bir yer dediği Hısn el-Kasr'a gitmiş, Emevî asıllı IV. Abdurrahman el-Murtazâ'nın Berberîler'i Kurtuba'dan atmak üzere Valence'de bir ordu teşkil ettiğini duymuş, bu orduya katılmak için oradan da ayrılmış ve siyasi mücadelesine Emevîler safında devam etmiştir. Gırnata önlerinde, O'nun ordusu içinde yer alarak savaşmış ve Berberîler tarafından esir edilerek, 412/1022 de tekrar hapse atılmıştır. Hapisten çıktıktan sonra Jativa'ya çekilerek, burada **Tavk el-Hamâme** adlı eserini yazmıştır.412/1023 senesinde, Berberîler'in lideri Kasım b. Hammûd devrilince, yerine geçen IV. Abdurrahman el-Mustazhir zamanında, İbn Hazm vezir olmuştur. Ancak IV. Abdurrahman da yedi hafta sonra katledilince, İbn Hazm da Jativa'ya götürülerek tekrar haps edilmiştir. Bu olaylar, İbn Hazm üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Rakipleri ile yaptığı münazaralarda, onların bazı görüşleri için bunları, merkepler bile söyleyemez demesinde de görüldüğü gibi çok hiddetli olmasında da bu etkiler sezilmektedir. Kendisi de dalak rahatsızlığı olduğu için sinirli olduğunu itiraf etmiştir.[1]

Ancak 422/1032 yıllarında idareyi ele geçiren Mu'tazıd b. Abbad'ın, Emevî asıllı Hişam b. Hakem'in idareyi kendisine emanet ettiğini ve gerçekte kendisinin de emevili

1) İbn Hazm, **Mudavat el-Nufus**, 30-45, Kahire, 1953; **el-İhkam**, II, 230; Arnaldez, a.g.e., 12-20; M.A.Laila, (An Introduction) **Life And Work**, 75-85; bkz. İbn Başkuval Ebu el-Kasım b.Halef, **el-Sıla fî Tarih Eimmet el-Endülüs**, I, 395, Kahire, 1375; Muhammed el-Humeydî, **Cezvet el-Muktabis**, 290, Kahire, 1372; Said ibn el-Kasım el-Endülüsî, **Tabakat el-Ümem**, 117, Beyrut, 1902; Abdulvahid el-Marrakusî, **el-Mu'cib fî Telhis Ahbar el-Ehdülüs**, 93, Kahire, 1963.

olduğunu,bu nedenle kendi yönetiminin meşru sayılması gerektiğini ileri sürmesi üzerine, İbn Hazm onun yalan söylediğini ve Emevî asıllı olmadığına dair **Nakd el-Arus** adında bir risale hazırlamıştır. Kendi oğluna bile işkence ettiği bilinen Mu'tazıd da İbn Hazm'ın kitaplarını yaktırmıştır. Bir görüşe göre bu gün mevcut olan eserleri de onun talebelerinin elinde bulunan nüshaların ihya edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.[1]

İbn Hazm'ın Endülüslü Malikilerle anlaşmazlığının sebeplerinden biri de idâri işlerde özellikle Mâlikilere yer verilmiş olmasıdır. Gerçekte Endülüs'te, bir nevi yasama meclisi olarak görev yapan şûrada yer alanların tamamı Malikî idi.

Hemen her konuda dışlanan İbn Hazm ilk devirlerden beri gelen Emevî politikasının yerine, Abbâsî taraftarlarının hakim olmasından sonra koyu bir Emevî taraftarı olarak da suçlanmıştır. Halbuki İbn Hazm, bazı Emevî yöneticilerini de tenkit etmiştir.

Onun siyasette ısrarlı olduğu bir nokta var ki, o da imamın Kureyşliliği meselesidir. Çünkü O, bu konuda bir çok musannef eserlerde de yer alan bazı hadislerin son derecede sahih olduğunu ileri sürerek, imamın Kureyşliliğine karşı çıkılmasını, hem bu hadislerin inkar edilmesi, hem de Peygamberin tekzip edilmesine yol açacağını ifade etmiştir. O'na göre bu haberlerin terkedilmesinin neticesi küfre mucip olacaktır. Ancak o Allah'a isyan eden veya sonucu insanlar tarafından Allah'a isyan edilmesini mucip olabilecek olan yasalarla yönetmeye kalkışanlardan halife olamayacağını da kabul etmiştir. O nedenle İbn Hazm'ın, imamın Kureyşliliğini her şeye rağmen kabul ettiği fikrinin doğru olmadığını söyleyenler de olmuştur. Şûra meselesine gelince, İbn Hazm ona da karşı çıkmıştır. Çünkü muhtelif gruplardan oluşan bir şûra meclisinin, imamın Kureyşiliği fikrine karşıt olduğunu tasavvur etmiştir.

Her ne olursa olsun[2], gerçekte İbn Hazm, hem yöneticilerden, hem de Malikî fakihlerden çok çile çekmiştir. Malikîler ilmini, idareciler de dürüstlüğünü hazmedememiştir. Nitekim Malikîlerden İbn el-Arabî (544), babası da aşırı bir Zahirî olduğu halde, İbn Hazm'ın makbul biri olmadığını ileri sürerek, onun Şafiî iken, Davudu Zahirî'yi taklit ettiğini, sonunda onun görüşlerini de bırakarak, bağımsız bir usul takip ettiğini ifade etmiştir. Ancak Ona göre bağımsız bir düşünce izlenmesinin kusur olduğu anlaşılmaktadır ki, Zehebî (748) bu suçlamanın oldukça mübalağalı olduğunu ve gerçekte, İbn Hazm'ın usulde Zahirî sayılamıyacağını söylemiştir. Çünkü O, diğer

1) İbn Hazm, **Nakd el-Arus**, 83; S. Dayf Neşri, Kahire, 1951; Mezkur Abbad'ın siyâsî faaliyetleri hakkındaki geniş bilgiler için, bak. H. Kassis, **Muslim Revival in Spain**, 78-85, Der Islam, XVII/1; G. Hourani, **Reason and Tradation in Islamic Ethic**, 270-276, Cambridge, 1985; Uceyma Muhammed, **İbn Hazm el-Endülüsî**, 45-50 el-fikr, Tunus, 1956; M.A.Laila, a.g.m., 79-82, 88; **Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking**, 109.The İslamic Quarterly,XXXII,

2) İbn Hazm, **Muhallâ,VIII,253,X,503**, XI, 359; M.A.Laila, **Life and Work**, 87-88; **Ibn Hazm's Influence**, 100-105, bkz. P. Crone, **Even if a Ethopian Slave**, 59-69, BSOAS (Bulletin of the School of oriental ard african Studies) LXVII/1, 1994; Kettânî Muhammed b.Cafer, **Nuzum el-Mutenasir fî el-Hadis el-Mütevatir**, 104, Halep, 1328;

Zahirîlerden farklı olarak berat-ı zimmet ve istishab el-hali kabul etmiştir. Ancak ona göre İbn Hazm'ın furû'da Zahirî olduğunu kabul etmek gerekir.[1] R. Brunschwig'e göre ise İbn Hazm nasla sabit olması halinde beraati zimmeti de kabul etmiştir. Buna karşılık Davud el-Zâhirî Kur'ânın mahluk olduğunu söylediği halde,İbn Hazm bilakis Kur'ân'in mahluk olmadığını kabul etmiştir.[2]

Daha sonra Emevîler, yönetimi tekrar ele geçirince, İbn Hazm da tekrar vezir olmuştur. Ama o sırada, siyasetten çekilmeye karar vermiş, ilimle meşgul olmanın daha faziletli bir yol olduğunu anlayarak, eser yazmaya koyulmuş ve talebe okutmuştur. Ancak yazılarında da o zamanki idarecilere yakınlığı ile bilinen Malikî fakihlerini tenkid etmeye başlayınca, bu sefer de arası ilim adamları ile açılarak düşmanları eskisinden daha çok olmuştur. Kurtuba Hilafeti'nin dağılmasından sonra İspanya'da bölgesel olarak Abbasî iktidarının gelişmesi üzerine, onlarla da geçinememiştir. Bundan sonra babasının memleketi olan Manta Lişam'a çekilmiş, fakat burada da özellikle hocalık yapması engellendiği için gizli olarak pek az talebe okutabilmiştir. Tarihçi el-Humeydî, O'nun yetiştirdiği kimselerden birisidir. İbn Hazm, 400 den fazla eser bırakarak, 456/1064 de Manta Lişam'da vefat etmiştir.

2- İBN HAZM'IN EĞİTİMİ VE BU KONUDA KARŞILAŞTIĞI OLAYLAR

İbn Hazm, ilme susamış bir insandı, ilk eğitimini de saraydaki mürebbiyelerden almıştır. İlim talebini hiç bir zaman bırakmamıştır. Ebû el-Kasım Abdurrahman b. Yezid el-Ezdî el-Mısrî ve Ahmed b. Muhammed b. el-Cesur'dan hadis, nahiv, lügat, belağat, cedel ve kelâm okumuştur. Ebû el-Hıyar el-Lügavî'den de özellikle fıkıh dersleri almıştır. Ebû el-Said el-Fata el-Caferî'nin Kurtuba Camii'nde verdiği şiir tahlili derslerine katılmıştır. İbn Hazm, Ebû Muhammed b. el-Hasan el-Mazîzî'den felsefe öğrenmiştir ve birçok doğulu kaynakları tetkik etmiştir. Onun Zahirîliği seçmesinde ise İmam Şafiî'nin **el-Ümm** adlı eseri içinde yer alan İhtilaf-ı Malik ve el-Şafiî adlı bölüm etkili olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Hazm Şafiîlerden bir çok noktada etkilenmiştir.

Arnaldez, yaygın olan bir görüşü tenkid etmek üzere Arab edebiyatında önemli simalar olmadığı ön yargısının doğru olmadığını ifade ederek, İbn Hazm'ın eserlerine bakınca, O'nun ilim ve edebiyattaki yerinin büyüklüğüne şahit olmamak mümkün değildir diyor. Asın Palacıos, İbn Hazm çocukluk yıllarında haremde yaşadığı için O'nun aşırı derecede hassas bir şuur ve nezakete sahip olduğunu söyler. İbn Hazm'ın

1) Zehebî, **Siyeri A'lam el-Nubela**, XVIII, 184-202, Beyrut, 1986; bkz. M.A.Laila, **Life And Work of Ibn Hazm**, 87-88.
2) Brunschwig, **Polemique autour du rite Malikite**, 378, al-Andalous IV/2 Madrid; Asin Palacios, **Aben Hazem de Cordoba**, I, 295, Madrid, 1927; M.A.Laila, **Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking**, 100, 105.

mizacı, sevgi, siyaset, din ve ilim konularında hile, sinsilik ve menfaatcılık kabul etmez. Mezhebi gibi ruhu da zahirîdir.[1]

İbn Hazm'ın her konuda dürüstlük ve açıklık aramasının nedenlerinden biri de O'nun gençliğinin siyasi olaylarla geçmesidir. Bu alanda karşılaştığı olaylar ve insanlardan gördüğü muameleler, O'nda etkili bir şüphecelik bırakmıştır.

Arnaldez'e göre genel olarak aşırı hassasiyet, şizofrenik ve patolojik bir halete sebep olsa da O'nun ruh halinde, böyle bir şey olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü oldukça hassas olmasına rağmen, İbn Hazm cemiyetten kaçmamıştır. Bilakis bir çok ilmî tartışmalara girmiştir. Bir yanda eskilerin yanlışlarını tasfiye etmek için uğraşırken, öbür yandan da Zahirîlik gibi bir sistemi, son derece mükemmel bir şekilde yorumlamıştır.

Arnaldez, "İbn Hazm'ın mantık ve üslûbunun, bu günkü Batı zihniyetinin temellerine uygun olduğunu" ifade eder. O'na göre İbn Hazm'ın başta Decartes olmak üzere 16. y. yıldaki Batılı aydınları etkilediği de söylenebilir. O'nun Tavk el-Hamâme adlı eseri, ilk Zahirî İsfehanlı Davud'un Zöhre'sinde ve Câhiz'in eserlerinde olduğu gibi bir ahlak ve aşk eseridir. Kitâbü'l–Âhlak ve's-Siyer'de ise maneviyat ve psikolojik konular ağırlıktadır.[2]

İbn Hazm çocukluk yıllarında refah içinde olduğu halde, 403 yılında Hişam el-Müeyyed'in idareye gelmesinden sonra ailesinin sürgün edilerek mallarına el konulması, onları sefalete maruz bırakmıştır. Onun metanetinin gelişmesinde de bu gibi çelişik durumların rol oynadığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın katı rakiplerinden Malikî fakih Baci, Onun sahip olduğu ilimde, gençliğinde haiz olduğu maddî imkanların etkili olduğunu, kendisinin ise bilakis mahrumiyet içinde tahsil ettiğini söylemiştir. İbn Hazm ise bunun kendisi için kusur sayılmaması gerektiğini ifade etmiş ve şöyle demiştir. Baci, servet edinmek için ilimle iştigal ettiği halde, ben ilim için servetimi kaybettim. Burada görülen İbn Hazm-Malikî zıtlaşması, bu kitabın hemen her yerinde görülecektir.[3]

Zehebî'nin anlattığına göre İbn Hazm, Malikîlerin fıkhı mesnedsiz olarak öğrettiklerine vakıf olmuş ve o nedenle, dînî ilimlerin aslî kaynaklarına dayanılarak yeniden yasalaştırılmasını başlatmak istemiştir. Nitekim İbn Hazm Valancia'da Malikîlerin bazı yanlış meseleler okuttuklarını gördüğü zaman aylarca evine kapanarak bunları incelemiş ve onlara doğrusunu göstermiştir. Fıkıhla uğraşmaya başlamasında ise onun

1) R.Arnaldez, **Encyclopedie de l'İslam**, Seconde ed., İbn Hazm mad; Laknevî, Muhammed Abdilhayy el-Hindî, **el-Ecvibet el-Fadıla**, 95, Halep, 1964; Rıdvan el-Daye Muhammed, a.g.e., 310; M.A.Laila, a.g.m., 83.
2) M.A.Laila, **Life And Work of Ibn Hazm**, 92; İbn Hazm, **Risalet el-Ahlak L'epitre Morale**, 5, 10, Paris, 1961, (N. Tomiche terc.); M.A. Laila, **Life and Work of Ibn Hazm**, 75-100, The Islamic Quarterly, XXIX/2, 1985, London.
3) Türkî, **Polemiques entre İbn Hazm et Bagi sur les prinsipes de la loi muslumane**, 16-24, Alger, 1973.

Kurtuba camiinde karşılaştığı bir meselenin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yani kendisi henüz genç iken camiiye girdiği bir seferinde, oradan birisi mescide selam olarak iki rekat namaz kılması gerektiğine işaret etmiş, başka birisi de henüz namaz vakti değil, niçin namaz kılıyorsun demiştir. (Mescide selam namazını Şafiîler kabul etmiştir.)[1] İbn Hazm da bu durum karşısında, fıkhın henüz iyi bilinmediğini tasavvur ederek, çalışmalarını bu noktaya kaydırmıştır. Ancak İbn Hazm'ın hadise özel bir önem verdiğini gören Malikîler, onun fıkha karışmamasını telmih ederek, bunlar, senin şurdan burdan topladığın şeyler (hadis) değil demişlerdir.[2]

İbn Hazm Şafiî iken, gerçekte bu tür nedenlerden ötürü Zahirîliğe geçmiştir. Zahirîliği ise ilkin hocası Mesud b. Süleyman'dan (420) öğrenmiştir. Ama daha sonra Davudu Zahirî'nin metotlarını da bırakarak, kendi kendisini bağımsız bir müctehid olarak ortaya koymasını da bilmiştir.

3- İBN HAZM'IN MÜNAZARALARI

İbn Hazm, Endülüslü Malikî alimler ile başta hilâfet konusu olmak üzere daha bir çok ilmi usullerde de ihtilaf halindedir.[3] Çünkü O, hem soyut gramer kurallarına dayalı bir yorumculuğa, hem de her türlü reycilik, te'vilcilik ve kıyäscılığa karşıdır. O'nun **el-Takrîb li Haddi el-Mantık** adlı eseri, özellikle bu konulara mahsusdur. Said el-Efgânî, bu eseri neşre hazırlarken, O'nun Latince, İspanyolca, İbranîce ve Süryanice bildiğine vâkıf olduğunu ifade eder. İbn Hazm'ın eserleri, hem Zahirîliğin temellerini tesise, hem de eski görüşlerin kusurlarını göstermeye matuf olarak kaleme alınmıştır. Birtakım fikirleri de bize kadar çevresinde yaptığı münazaralardan intikal etmiştir. Bunun örneklerinden biri, Yahudî İbn Nagrile ve Malikî fakihleri ile yaptığı münazaralardan anlaşılmaktadır.[4] İbn Hazm, Mayorka Adası'nda yaptığı bir münazarada, o zamanki kadı Ebû el-Velid b. el-Bârî yenilmiş, Vali de O'nu adadan sürgün etmiştir. Ayrıca 430/1038 de aynı yerde, Bâcî ile fıkıh prensipleri üzerine bir münâzara yapmıştır. Bu münâzaranın sonuçları ise oldukça tartışmalıdır. Ancak o zamanki Malikiler, İbn Hazm'ın dili ve mantığı karşısında zor durumda kalmış ve özellikle zamanın Malikî ka-

1) Şîrâzî,Ebu İshak İbrahim, **el-Mühezzeb,** I, 85, Beyrut, tsz;Berezencî,Abdullatif Abdullah Aziz,**el-Tearuz ve el-Tercih Beyn Edillet el-Şer'iyye,II,212,Beyrut,1993;** bkz. Suyutî Celaleddin Abdirrahman b.Ebi Bekir, **İlma fî Esbab el-Hadis**, 154, Kahire, 1988.Muhalla,II,315

2) Zehebî, a.g.e., XVIII, 190-205.Muhalla,II,315

3) Geniş bilgi için bak. P. Crone, **Even if Ethopian Slavc**, 59-66, BSOAS, LXVII/1, 1994; S. el-Afgani, **Nazariyyet el-Luga inde İbn Hazm**, 18-24, Dımeşk, 1963; A.M. Turki, a.g.e., 25, 45, 1973.

4) R.Arnaldez, **Controverse d'İbn Hazm Contre İbn Nagrile le Juif, Revue de l'occident Musulmane**, 16-21 Aix-en-Provence, 1973; **Controverse thelogique chez İbn Hazm de Cordoue et Gazali**, 207-248, les Mardis de Dar el-Selam, Paris, 1953; bkz. J. Burton, **The Meanıng of İhsan**, 47-75, Journal of Semitic Stadies, XIX, 1974; M.A.Laila, **Life And Work Ibn Hazm**, 75-78; **Ibn Hazm's Influence on Christian Thinking**, 105-112; Humeydî, **Cevdet el-Muktabis fi Zikr Vulat el-Endülüs**, 309, Kahire, 1966.

dılarından Muhammed b. Said, aynı duruma düşmemek için bir kıyı şehrinde yaşayan Bâcî'nin (474) adaya gelerek kendisini desteklemesini istemiştir.

Ancak Zahirîlik, hadis hukukçuluğundan doğmuş olduğu ve doğuda da ilk Zahirî olarak kabul edilen Isfahanlı Davud'un (270) peşine bazı insanlar takıldığı halde, bu oran Endülüs'de oldukça az olmuştur. İbn Hazm'ın çıkışı da böyle bir mezhebin yayılmasını sağlayamamıştır, ama O'nun tarafından yazılmış eserler ve ileri sürülen fikirler insanları asırlarca meşgul etmiştir.[1]

İbn Hazm, bir yandan Zahirîliğin prensiplerini vaz' etmeye çalışırken, öbür yandan da Aristo mantığından yanlış etkilendiğini iddia ettiği ehl-i sünnet prensiplerinin tenkidi ile uğraşmıştır. Fıkıhda Malikîlere, kelâmda da Eş'arîlere karşı mücadele etmiştir. Özellikle Malikî usûlünün bir nevî mesâil mezhebi (fer'î meselelerle ilgili) olması, onun en çok İbn Hazm tarafından tenkid edilmesine sebep olmuştur. Çünkü O ortaya çıkıncaya kadar, Endülüs toplumu Malikîlikten başka fikirlere kapalı idi. Mesâil fıkhı olarak gelişmiş olan Malikîlik de İbn Hazm'ın Zahirîliğine tahammül edememiştir. Gerçekten, Malikîlikde de büyük fakihler özellikle ondan sonra yetişmiştir. Kadı Iyaz Malikîliğin mesâil fıkhı olmasını şöyle nakleder: Mutarrif'in anlattığına göre; İmam Malik'in şöyle bir itiyadı vardı. İnsanlar, ilim öğrenmek için kendisine geldikleri zaman hizmetçisinin onları kapıda karşılayıp hadis mi, yoksa mesail mi öğrenmeye geldiklerini sormasını isterdi. Eğer onlar, mesâil diye cevap verecek olurlarsa, Malik onları kabul ederek, hemen cevap verirdi. Hadis öğrenmek için geldiklerini beyan etmeleri halinde ise yıkanır güzel koku sürünüp, güzel bir elbise giyinceye kadar onları bekletir, sonra hadis edâ ederdi.[2]

Kadı Iyaz, "İmam Malik'i görmek için Endülüs'den kalkıp, Medine'ye gidenler, geri döndüklerinde, Endülüs'e hadis getirmek yerine mesâil getirmişlerdir" der. Ama bunun istisnalarının başında Baki b. Mahlad gelir. Çünkü o, Endülüs'e özellikle hadis getirmiştir.[3]

Endülüs'de yaygın olan Malikî mezhebinin yanısıra Bâcî (474) sayesinde Eş'arîliğin de girmesiyle, Endülüs uleması, Eşariliğe karşı olan İbn Hazm'ın yegane hasmı haline gelmiştir. O nedenle İbn Hazm hem Malikîlik, hem de Bâcî için tehlike teşkil etmiştir. Nitekim Bruncshwig, genel olarak duraklamış Malikî düşüncesine karşı, İbn Hazm'ın korkunç münakaşa gücüne sahip ve faal bir fikir adamı olarak karşı çıktığını ifade eder. Ancak burada yer alan ihtilaflar, dinin kaynakları etrafında yoğun-

1) Bir görüşe göre, Hanbeli alim Ebu Ya'la ortaya çıkıncaya kadar, doğudaki zahirîlerin sayısı Hanbelilerden daha çok idi. Ebu Zehra'nın, Makdisi'nin **Ahsen el-Tekasim**'inden (Leiden, 1906) naklen verdiği bu bilgileri bir çokları da teyid etmiştir. **Tarih el-Mezâhib el-İslamiyye**, 470, Kahire,tsz.L.Gardet,**L'İmportance Historique du Hanbelisme ,Arabica,205,IV/3,Paris,1959**

2) A.M.Turki, a.g.e., 29-35; Laknevî, a.g.e., 95.

3) İ.Fierro, **Introduction of Hadith in Andalous**, 75, Der Islam, 66/1, 1989; Turki, a.g.e., 29-35.

laşmıştır. İbn Hazm, sıkı bir nascılığı takip ederken, Malikilerin nasların yanısıra müctehid reyini kabul etmeleri, Onun ile ihtilafların temelini oluşturmaktadır. O nedenle İbn Hazm'ın genellikle Malikî fakihleri ile tartışmasında, onlardan, kabul ettikleri bir hükmün delili ve dayandığı asıl kaynağın ne olduğunu göstermelerini istediği, onlar da bunu göstermedikleri için toplantılarda sık sık gülüşmeler olduğu anlatılır. Bu nedenle İbn Hazm, oldukça fazla tedirgin edilmiştir. Nitekim İbn el-Abbâr (658) der ki: "İbn Hazm Mayorka'ya geldiği zaman O'nu Mayorka valisi Ahmed b. Raşik misafir etmiştir. Çünkü o zaman İbn Hazm hem Kurtuba'da, hem de diğer yerlerde tedirgin ediliyordu. Daha sonra mezkur vali de Bâcî ile İbn Hazm'ı bir araya getirerek huzurunda münazara başlatmıştır.[1]

İbn Hayyan'ın dediğine göre daha sonra İbn Hazm, Malikî fakihlerinin genel bir tepkisi ile karşı karşıya kalarak, Niebla'ya çekilmiş ve orada sadece bir kaç talebenin eğitimi ile meşgul olmuştur. Başka bir rivayete göre de Bâcî, O'nu ilzam etmiş ve bunun üzerine Mayorka'dan çekilmiştir. Burada şunu ifade edebiliriz ki,İbn Hazm'ın Malikîler tarafından tedirgin edildiği muhakkaktır. Nitekim İbn el-Arabî, Bâcî ile Allah'ın dinini Zahirîler dahil birçok fesatçıdan koruduğunu söyler. O tartışmada genel olarak, Malikîlerin ve Bâcî'nin galibiyetinden bahseden rivayetler de vardır. Ama neticede İbn Hazm'ın susturulmasına ve kitaplarının yakılmasına sebep olan şeylerden biri de bu olmuştur. Ancak Zahirîliğe yakınlığı ile bilinen İbn Hayyan, İbn Hazm'ın başarısızlığını, O'nun ilmin siyasetini bilmeyişine ve çevresi Abbasîleri desteklediği halde, kendisinin Emevîlere karşı aşırı derecede bağlılık göstermesine bağlamıştır.[2]

Nitekim Bâcî, Bağdat'tan döndüğü zaman İbn Hazm'ın meşhur olduğunu ve insanları kendi safına çekmeye başladığını öğrenmiş, Endülüslü Malikîlerin O'nun münazara gücü ile baş edemediğini anlamış, o nedenle onunla mücadeleye hususi önem vermiştir. Ama kendisine oldukça fazla güvenen İbn Hazm da Malikîlerin tepkisi ile karşı karşıya kaldığı zaman kendini savunmak üzere övündüğü de olmuştur. Bu tutumundan ötürü tenkide uğradığı zaman O da "Rabbinin nimetini durmayıp söyle"[3] diye varit olan ayeti okumuştur. Haccac'ın kılıcı ile İbn Hazm'ın lisanı birbirinin şakîkıdır sözü de kendi devrinde yayılmıştır.

Her ne olursa olsun, J. C. Vadet, İbn Hazm'ın edebi yönünün her devirde dikkat çektiğini ifade eder. Ancak edebî yönünü takdir eden prenslerin siyasi korumasından faydalanmasına rağmen, İbn Hazm son zamanlarında manevi yönü olmayan edebiyatı, o kadar takdir etmemiştir. Çünkü O, şiiri de kısımlara ayırarak, erotik şiirlerin insanla-

1) A.e. 35-36; Dominique Urvoy, a.g.e., 213.Turkı,age.3q,31,R.İdris,Essai sur La Diffusion de L'Asharisme en İfrikiyya,Cahier de Tunisie,(126-140),Paris,1953
2) A.M. Turki, a.g.e., 46-54; bkz. A. Palacios, a.g.e., I, 84-85; Arnaldez, Eİ (encyclopodie de l'İslam) İbn Hazm, mad.
3) Duha, 11.

rın sapıtmasına sebep olduğu için bu tür beyitlerin okunmasına karşı çıkmıştır. Bir kısmının eşkiyalığı mertlik olarak övdüğü, daha başka bir kısmının hayalât aşıladığı için şiiri tavsiye etmemiştir. O'na göre hiciv, mersiye ve medhiye de hayale dayanmıyorsa yerine göre makbul olur. Ancak İbn Hazm'ın gençliğinde edebiyat ve dünyevî ilimlerle çok meşgul olması , o zamanki bazı yöneticilerin kendisini desteklemesine sebep olmuştur.[1]

İbn Hazm'a göre matematik bilmek, özellikle dört işlemi öğrenmek gerekir. Geometri bilmek ve Euklid'in **Unsurlar** kitabını okumak gerektiğini ifade ederek, Geometrinin yüce bir ilim olduğunu söyler. Geometri, yeryüzünün bilinmesi, arz, güneş ve yıldızların yörüngelerinin öğrenilmesini sağladığı için Allah'ın eserlerinin bilinmesine yarar der. Ancak İbn Hazm'ın dünyevî bilimlerle alakasını araştıran R. Arnaldez, O'nun bu konuda Fahreddin Râzî (606) kadar başarılı olamadığını ifade eder.[2] Halbuki Zehebî de Razi'nin hadisciliğini tenkit etmiştir.

B- ENDÜLÜS'TEN BAZI KESİTLER

H. Kassis, İbn Hazm'ın devrinde başlayan sosyal olayların gelişmesini ve Endülüslü müslümanların durumu ile ilgili kesitleri özetlemek üzere "Bizde de eğer evvelki (ümmetlere inen)lerden bir kitap olsaydı, biz de elbet Allah'ın ihlaslı kullarından olurduk"[3] ayetini zikrederek başlar.

Ona göre o devirde, bir takım sebeplerden ötürü Endülüslü müslümanlar arasında taht kavgaları başlamıştır. Bu yüzden kabileler arasında uzun mücadeleler olmuştur. Bunun sebeplerinin başında da o zamanki müslümanların kendi aralarında bir takım ırkçı gelişmelerin zuhur etmesi ve İslam ahlak ve emirlerinin gitgide zayıflamış olmasıdır. Kendi aralarında görülen siyasî gruplaşmalar nedeniyle bazı müslüman liderlerin rakiplerine karşı başta papa olmak üzere diğer Hıristiyan kırallardan yardım istedikleri görülmüştür.[4] H. Kassis'e göre bu duruma sebep olan şeylerin başında, müslümanlar arasında görülen etnik bölünmeler gelir. Ama daha başka sebepler de vardır. Bunlardan biri de onlar arasında zamanla görülen İslâmî gidişatın gerilemiş olmasıdır.[5] Bunların başında da alkol ve kadın gibi konularda bir takım kötü gelişmelerin baş göstermiş ol-

1) C. Vadet, **L'esprit Courtois en Orient,** 260-270, Paris, 1968; el-Daye, a.g.e., 311.
2) İbn Hazm, **Meratib el-Ulum,** 12 Kahire, tsz.; R.Arnaldez, a.y.; F.Raddjale, **İbn Hazm'ın Meratib el-Ulum** adlı eserinin Fransızca tercümesi, 35, 50, Paris, (DEA tezi); H. Corbin, **Histoire de la Philosphie Islamique**, 312, Paris, 1964; M.A.Laila, **Life And Work of Ibn Hazm**, 76, 77.
3) Saffat, 167-169.
4) H. Kassis, a.g.m., 78-109.Casim Leys,age,55,62
5) L. Provencal, **Histoire de l'Espagne Musulmane**, II, 154-160, Paris, 1950; H. Terrasse, **İslam d'Espagne,** 65, Paris, 1958; R. Tourneau, **Omeyyades d'Espagne,** 93-201, Mel. Schacht,(II) Paris, 1970.R.Le Tourneau,Sur La Disparition de la Doctrine Almohade,Sİ,193-201,XXXll,1970,H.Peres,Les elements Ethniques deL'Espagne Musulmane et La Langue Arabe,(Etude L.Provençal,ll,717-732 Paris,1962;Vanşerisî Ahmed b.Yahya el-Tilimsanî,Esna el-Metacir fi Beyan Ahkam men galabe alâ vatanih el-Nasârâ ve lem Yuhacir,Revista,İnst.Est.İslam,129-191 Madrid,1957

ması gelir. ki, onların bu noktada Hıristiyan baskısı altında kaldıkları anlaşılmaktadır. Nitekim bu devredeki bir kısım müslümanların hıristiyanlarla birlikte ecnebî bayramı kutladıkları görülmüştür. İbn Bessam, o zamanki saray şairleri başta olmak üzere genel olarak sanat adamlarının hıristiyanlığı taklit ettiklerini nakleder. Gerçekte o zamanki bazı şairler Hıristiyan kadınlar için yazdıkları şiirlerde haç ve kiliseye övgüler terennüm etmişlerdir. Mesela M. Abdussamed'in bir beytinde de görüldüğü gibi İbn el-Haddad'ın Hıristiyan kadınlardan Nuveyra için yazdığı bir mısraında, onun için haça bağlandım demiştir. Halbuki İbn Hazm'a göre hıristiyanlar müşriktir. O nedenle Müslümanların hıristiyan kadınlarla evlenmeleri de haramdır. Buna rağmen mezkur iddialarda da görüldüğü gibi bazı Müslümanlar hıristiyanları taklid itmiştir. Halbuki bir görüşe göre ilk devirlerdi bilakis hıristiyanlar Müslümanları taklid ediyorlardı. Onlar da Müslümanlar gibi giyiniyor, arap alfabesi kullanıyorlardı.[1]

M. Fierro da Endülüslü bazı müslümanların mezkur devirde Noel kutladıklarını nakleder.[2] Bu gidişattan rahatsız olan Emir İbn el-Abbad da ne yapalım, meçhul bir denizle merhametsiz düşmanlar arasında sıkışıp kaldık demiştir. Bu durumu önlemeye çalışan kimselerin başında da Bacı(473) ve İbn Hazm gelir. Bazıları, İbn Hazm'ın **el-Fisal** adlı eserini bu amaçla telif ettiğini söyler.[3] Gerçekte İbn Hazm mezkur eserinde sapık düşünce ve mezheplerin sebep olduğu dalaletleri ortaya koyarak, sünnete uyulmasına dikkat çekmiştir. Bu amaçla İncil'i de tedkik eden İbn Hazm, orada yetmişten fazla meselede çelişki tespit ettiğini açıklamıştır.Malikilerden İbn el-Arabî ve İbn Rüşd de İbn Hazm'ın bu tür gayretlerini övgüyle karşılamıştır.[4] Turtusî (520) de **Kitab el-Havadis ve el-Bid'a**'yı bu amaçla telif etmiştir.[5] Bid'at ve dalalete karşı daha eski devirlerde telif edilmiş olan eserlerde de Endülüslü müslümanların Hıristiyan adetlerine karşı uyarıldıkları görülmektedir ki, Muhammed İbn Vaddah'ın (276) **Kitab el-Bida**'sı bunlardandır. Daha sonra gelenler de bu kaynakları takip etmiştir.

Ancak müslümanların Hıristiyan kültürüne karşı sakındırılması için bir takım tedbirler de bu devreden sonra başlamıştır. Özellikle Fatımîler dönemindeki bazı Mısırlı alimler, Taberî'nin naklettiği "Hıristiyan ve Yahudîleri Arap yarımadasından çıkarınız" diye vârit olan bir hadise dayanarak, İslâm beldelerindeki bütün ehl-i kitabın tehcîr

1) İbn Hazm, **Fisal**, II, 74, Beyrut, 1975; H. Bettenson, **Documents of The Christian Churrch**, 94, 233, Oxford, 1974.
2) H. Kassis, a.g.m., 78; M. Fierro, **Treatises Against Innovations**, 205-245, Der İslam, 69/2; krş. Daiche, **Islam et Christianté En Espagne au XII Siecle, Hesperis**, XLVII, 183-217; Abdulvahid el-Marrakesi, a.g.e., 147; İbn Bessam, a.g.e., I, 14, 918, 943, III, 811.
3) M.A.Laila, **Life and Work of Ibn Hazm**, 81, 91.
4) İbn Hazm, **Fisal**, II, 73; M.A.Laila, **Ibn Hazm's Influence**, 110; Ebu Mervan İbn el-Hayyan, **el-Muktabis fî Ahbar Beled el-Endülüs**, 146, Beyrut, 1965; İbn el-Esir Mecduddin Ebi el-Sa'det Mubarek b.Muhammed,, **el-Kamil fî el-Tarih**, XII, 61, Beyrut, 1966.
5) M. Talbi tarafından Tunus'ta yayınlandı, 1959; bkz. F. La Granja, **Fiestas Cristianas en el-Andalus**, XXXIV, 1-53, Madrid, 1959; Nureddin el-Kavi, **Şerh el-Şifa fi Şemail Sahib el-İstifa**, V, 429-430, Kahire, 1977; J. O'calloghan, **A History of Medieval Spain**, 312, Cornell, 1975; M.A. Laila, **İbn Hazm's Influence**, 103-117.

edilmesi lehinde fetvalar vermişlerdir. S. Ward, bu görüşü İbn Hazm'ın da kabul ettiğini nakleder.[1]

Fakat Hıristiyan kültürüne karşı[2] benzer mahiyyetteki bazı tenkit eserleri doğuda da ortaya çıkmıştır. Meselâ İdris b. Baydakin b. Abdullah el-Turkmânî'nin **Kitab el-Luma** adlı eseri böyledir. O da burada, o zamanki müslüman yöneticilerin, hıristiyanların İslam topraklarında ticaret yapmalarını serbest bırakmaları ve kapitülasyonları kabul etmelerine karşılık, müslümanların hıristiyan topraklarına girmelerinin yasak olması ve bürokrasiye bir takım zimmilerin tayin edilmesini tenkit eder. Ona göre o zamanki yöneticiler, bazı Hıristiyan bayramlarını kutlamaktan da geri kalmamıştır. Özellikle Mısır'da, Noel, Sebt el-Nur (Cumartesi kutlamaları) Nevruz denilen Kıbtî bayramı ve Nil suları için kutlanan îd el-Şâhid şenliklerine bazı müslüman yöneticiler de katılmıştır ki, bunların tamamı bid'attır.[3]

C- DAVUD-U ZÂHİRÎ'NİN HAYATI VE BAZI GÖRÜŞLERİ

Zâhirî mezhebinin ilk imamı Davud b. Halef el-İsbahanî'dir.(270) Zâhirîliği kabul edip, onu yaymaya başlamadan evvel, Şâfî mezhebine mensup olan ve İmam-ı Şâfî'nin faziletlerine dair bir de eser yazan Davud el-Zâhirî, Bağdat'taki diğer muhaddisler gibi Nisabur dahil daha bir çok beldelerdeki alimlerden hadis sema etmiştir. İçinde bulunduğu devirdeki hadisler oldukça fazla ve musannef eserlerde cem edilmiş olduğu için sadece naslara dayalı bir hukuk ve din anlayışı geliştirmeyi düşünen Davud'un, reyciliği benimsemiş olmaları nedeniyle Malikî ve Hanefî görüşlerini tenkid eden Şafiî'nin tesiri altında kaldığı anlaşılmaktadır. O nedenle A. M. Türkî, Zâhirîliği süper Şâfiîlik olarak nitelemiştir.[4]

1)Muhalla,IX,86, S. Ward, **A Fragment Unknown, Expel the Jews and Christians from Arabian Peninsula**, 407-21, BSOAS, LIII, 1990; İbn Carud, **el-Münteka**, 407, Beyrut, 1987; Nevevî Ebu Zekeriyya Muhyiddin b.Şeref, **Sahih-i Müslim bi Şerh el-Nevevî**, XII, 87; Humeydî, **Müsned**, I, 86; Baci Ebu el-Velid Süleyman b.Halef,, **Munteka**, I, 195; Beyhakî Ebu Bekir Ahmed b.Huseyin, **Sünen el-Kübrâ**, IX, 208, Haydarabad,1925 ; bkz. Beydavî, **Gayet el-Kusvâ**, 956, Bağdat, tsz.; Aynı konulara genel olarak temas eden kaynaklar hakkında daha geniş bilgiler için bak, Ebu Zekeriya Yahya b. Avn (298), **el-Reddu alâ Ehli el-Bid'a;** Sahnun (256), **Kitab el-Reddi alâ ehli el-Bid'a,** İdris b. Baydekin el-Türkmânî (744), **Kitab el-Luma,** Kahire, tsz.; Ebu Şame (665), **el-Bais alâ inkar el-Bid'a ve el-Havâdis,** Kahire, tsz; el-Şatibî, **el-İtisam,** Kahire, tsz; İzzet Ali el-îd, **el-Bid'a, Tahdiduha ve Mefktf el-İslam minha**, Kahire, 1973; Suyuti, **el-Havî li el-fetava**, Kahire, 1959; Ş. Ali Mahfuz, **el-İbda fi Madarri el-İbtida,** Kahire, 1968; M. Abdusselam el-Şukeyr, **el-Sünen ve el-Mübtedeat el-Mutallika bi ezkar ve el-Salavat**, Kahire, tsz.
2) M. Dunlop, **A Christian Mission to Muslim Spain**, 261-268, al-Andalus, XVII, 1952; bkz. İbn Bessam, a.g.e., II, 101.
3) M.Fierro, a.g.m., 215, 220; bkz. P. M. Holt, İdris b. Baydakin b. Abdullah al-Turkmanî, **Kitab el-Luma** (İndices), BSOAS, 331, LI/2, 1988; el-Turkmani, **Kitab el-Lum'a fi el-Havadis**, 113-127, 178, 287, 316, Stuttgart, 1986; H. Kassis, a.g.e., 79-95; M. Marin, **Şûrâ et el-Şûrâ Dans l'Andalous**, 25-35, S. Islamica, LXII, Paris.
4) Kadı Iyaz b.Musa el-yahsubî,Tertib Kitab el- **Medarik ve Takrib el-Mesalik fi Ma'rifet A'lâm Mezheb Malik**, I, 79, Beyrut, tsz.; İbn Hallikan Ebu el-Abbas Şemsuddin Ahmed b.Muhammed b.Ebi Bekir, **Vefeyat el-Ayan ve Enba ebna el-Zaman**, IV, 259-61, Beyrut, 1979; Zehebî, **Tezkira**, II, 572; A.M. Turki, a.g.e., 74; N. Bell, **Aricenna's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition**, 74 (73-90), Der İslam, 63/1.

Davud el-Zâhirî İmam-ı Şâfiî'nin geliştirdiği fıkhî asıllar arasından çoğunu kabul etmesine rağmen, özellikle hitap delili ve kıyası reddederek, onların yerine hadisleri ikame etmeye çalıştığı halde, istihsan başta olmak üzere Hanefî ve Mâlikîlerin reyciliğe dayalı yasalaştırma kurallarına karşı da ciddî bir kampanyaya öncülük etmiştir. Ancak bunları, kıyascılığı ile meşhur olan İmam-ı Şafiî de tenkid etmiş ve başta Sahabe kavli denilen mevkuf haberler olmak üzere Medine icmaı gibi şeriatın mahallî kavramlarla yorumlanmasını da kabul etmemiştir. Gerçekte Şâfiî, dinin temellerini naslara dayandırmaya gayret ederken, Davud bu süreci biraz daha ileri götürerek, kıyası da reddetmiştir. Ona göre istihsanın reddedilmesini amir olan gerekçeler, kıyasın bırakılmasını da gerektirmektedir. Halbuki bazılarına göre kıyas ve istihsan her zaman için aynı sonuçları mucip olmaz, bilakis bir çok yerlerde birbirinden çok farklı sonuçların oluşmasına sebep olabilir. Mesela birisinin hırsızladığı malları başkaları taşırsa, kıyasa göre taşıyanların ellerini kesmek gerekir. Halbuki istihsan, aynı durumda hem hırsızın, hem de taşıyan kimselerin ellerinin kesilmesini muciptir. Hatta istihsana göre herhangi bir hırsızın fiiline sadece hakimin kendisinin şahit olması halinde ona had tatbik etmesi doğru olmaz. Bunu Hz. Ebu Bekir ve Ömer de kabul ettiği halde, kıyasa göre söz konusu hakimin had tatbik etmesinde sakınca görmeyenler de olmuştur.[1] Halbuki Davudu Zâhirî'nin bu sözleri İmam-ı Şafiî'yi itham etmektedir. Çünkü istihsanı şiddetli şekilde reddettiği halde, kıyasın şer'î bir asıl olduğunu Hanefî ve Malikîler gibi Şafiî de kabul etmiştir. Ayrıca Hatib el-Bağdâdî, onun kıyasa karşı kabul ettiği ve delil adını verdiği usulün de kıyastan farklı olmadığını ifade eder. Ancak daha ileride de görüleceği gibi R. Brunschwig İbn Hazm tarafından delil makamında kullanılan burhanın kıyastan farklı olduğunu söylemiştir.[2]

Hadislere göre yeni bir mezheb oluşturmak isteyen Davud el-Zâhirî'nin hadis âlimleri arasındaki yerine gelince, onun bu konuda bir çok kitaplar hazırladığı bilinmekle beraber, Zâhirî fikirleri arasında Kur'ân'ın mahluk olduğunu ve cünüp olunduğu halde ona el sürülmesini tecviz ettiği için genel olarak diğer hadisciler tarafından hem bidatcılıkla suçlanmış, hem de onun haberlerinin rivayet edilmesine ve hadis kitaplarının istinsah edilerek yayılmasına karşı çıkılmıştır. Ayrıca onun Kur'ân'ın mahluk olduğuna dair görüşlerini İbn Hazm da kabul etmemiştir. O nedenle onun hadislerini sadece oğulları Zekeriya b. Yahya el-Sacî, Yusuf b. Yakub b. Mihran ve Abbas b. Ahmed el-Muzekkir rivayet etmiştir.[3]

1) A. Ansarî, **İslamic juristic Theology**, 155-200, Arabica, XIX, Leiden, 1972.
2)Muhalla,IX,428 ; R. Brunschwig, **Etude d'islamologie**, II, 312, Paris, 1976; G. Makdisî, **The Juridical Theology of Şâfiî**, 5-47, S. İslamica, LIX 1985.
3) Hatib el-Bağdâdî Ebu Bekir Ahmed b.Ali b.Sabit, **Tarih Bağdad**, VIII, 370-374, Beyrut, tsz.; M.A.Laila, **Life And Work**, 88.

Davud-u Zâhirî'yi mezkur görüşlerinden ötürü suçlayan Ahmed b. Hanbel, onunla bütün ilişkilerini kesmiş ve tüm ısrarlarına rağmen, görüşme talebini reddetmiştir. Ama Davud'un kuvvetli bir zekaya sahip olduğu herkes tarafından kabul edilmiş olduğu gibi Ebu Zur'a da onun için fazla ileri gidip çevresiyle bozuşmasa idi, sahip olduğu mantıkla bidatcıların korkulu rüyası olabilirdi[1] demiştir.

Ancak Davud'un çevresiyle bazı sıkıntıları olmasına rağmen, takva ve tevazu sahibi birisi olduğu hakkında herkes müttefik olmuştur. Az şeylerle yetinmesini bilen, servete önem vermeyen ve devlet adamlarına karşı tabasbus göstermeyen bu zat, onların bazı yardımlarını da reddeden mümtaz şahsiyetlerden biridir.[2]

Müctehidlerin sadece naslara dayanmalarını (istinbat) sağlamayı amaçlayan Davud el-Zâhirî, kendi görüşlerine karşı bir takım muhalefet grupları oluşmuş olmasına rağmen, **Ahsen el-Tekasim** müellifi el-Makdisî, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda bu mezhebin Hanbelî mezhebinden daha yaygın olduğunu ifade etmiştir.[3] Ancak beşinci yüzyılda ortaya çıkan Kadı Ebu Ya'lâ (458) tarafından daha hızlı bir şekilde yayılması sağlanan Hanbelî mezhebi, zâhirîliğin yerine geçerek, onun kaybolmasına sebep olmuştur. Fakat Endülüs'ten gelen ilim adamları Davud el-Zâhirî ile görüşerek, onun fikirlerinin oralara kadar ulaşmasını sağlamışlardır. İbn Hazm da bu mezhep hakkındaki bilgilerini hocaları arasından özellikle Mes'ûd b. Süleyman (426) vasıtasıyle öğrenmiştir.[4]

Zâhirîliğin Endülüs'e girişini sağlayanların başında ise Münzir b. Said (355) gelmektedir. İbn Vaddah (287) ve Baki b. Mahlad (276) başta olmak üzere daha nice Endülüslü alimler de sık sık Bağdat'a giderek, Davud'un da içinde bulunduğu çevrelerdeki bir çok alimlere ait görüşleri Endülüs'e taşımışlardır.

D- ENDÜLÜS'TE İLMÎ DURUM

Bir görüşe göre Endülüs'e ilkin fıkıh ilimleri girmiştir. Bunda da en çok İmamı Malik'in talebeleri etkili olmuştur. Fakat hadis kaynaklarının girişi de o kadar geç olmamıştır. Hadislerin Endülüs'e girişinde önemli etkileri olan alimlerin başında şu isimler gelir:[5]

1- Muaviye b. Salih (158)
2- Şa'şa b. Sellam el-Dımışkî (180)
3- Abdulmelik b. Habib el-Sülemî (238)
4- Bakî b. Mahlad (276)

1) a.e., 373.
2) J. C. Vadet, a.g.e., 260-270; M.A.Laila, a.g.m., 86.
3) M.A.Laila, a.g.m., 86.
4) H. Kassis, a.g.m., 78; M. Marin, a.g.m., 25; bkz. D. Sourdel, **Classification des Sectes İslamiques**, 239-47; Mel: Schacht, Paris, 1970; Taceddin el-Sübki, **Tabakat el-Şafiyye el-Kübrâ**, II, 290; Abdulkadir Rahim el-Heyta, **Hasais Mezheb el-Endülüs el-Nahavî**, 30-31, Bağdad, 1983.
5) M.A.Laila, **Life and Work**, 87

Davud el-Zâhirî İmam-ı Şâfiî'nin geliştirdiği fıkhî asıllar arasından çoğunu kabul etmesine rağmen, özellikle hitap delili ve kıyası reddederek, onların yerine hadisleri ikame etmeye çalıştığı halde, istihsan başta olmak üzere Hanefî ve Mâlikîlerin reyciliğe dayalı yasalaştırma kurallarına karşı da ciddî bir kampanyaya öncülük etmiştir. Ancak bunları, kıyascılığı ile meşhur olan İmam-ı Şafiî de tenkid etmiş ve başta Sahabe kavli denilen mevkuf haberler olmak üzere Medine icmaı gibi şeriatın mahallî kavramlarla yorumlanmasını da kabul etmemiştir. Gerçekte Şâfi'î, dinin temellerini naslara dayandırmaya gayret ederken, Davud bu süreci biraz daha ileri götürerek, kıyası da reddetmiştir. Ona göre istihsanın reddedilmesini amir olan gerekçeler, kıyasın bırakılmasını da gerektirmektedir. Halbuki bazılarına göre kıyas ve istihsan her zaman için aynı sonuçları mucip olmaz, bilakis bir çok yerlerde birbirinden çok farklı sonuçların oluşmasına sebep olabilir. Mesela birisinin hırsızladığı malları başkaları taşırsa, kıyasa göre taşıyanların ellerini kesmek gerekir. Halbuki istihsan, aynı durumda hem hırsızın, hem de taşıyan kimselerin ellerinin kesilmesini muciptir. Hatta istihsana göre herhangi bir hırsızın fiiline sadece hakimin kendisinin şahit olması halinde ona had tatbik etmesi doğru olmaz. Bunu Hz. Ebu Bekir ve Ömer de kabul ettiği halde, kıyasa göre söz konusu hakimin had tatbik etmesinde sakınca görmeyenler de olmuştur.[1] Halbuki Davudu Zâhirî'nin bu sözleri İmam-ı Şafiî'yi itham etmektedir. Çünkü istihsanı şiddetli şekilde reddettiği halde, kıyasın şer'î bir asıl olduğunu Hanefî ve Malikîler gibi Şafiî de kabul etmiştir. Ayrıca Hatib el-Bağdâdî, onun kıyasa karşı kabul ettiği ve delil adını verdiği usulun de kıyastan farklı olmadığını ifade eder. Ancak daha ileride de görüleceği gibi R. Brunschwig İbn Hazm tarafından delil makamında kullanılan burhanın kıyastan farklı olduğunu söylemiştir.[2]

Hadislere göre yeni bir mezheb oluşturmak isteyen Davud el-Zâhirî'nin hadis âlimleri arasındaki yerine gelince, onun bu konuda bir çok kitaplar hazırladığı bilinmekle beraber, Zâhirî fikirleri arasında Kur'ân'ın mahluk olduğunu ve cünüp olunduğu halde ona el sürülmesini tecviz ettiği için genel olarak diğer hadisciler tarafından hem bidatcılıkla suçlanmış, hem de onun haberlerinin rivayet edilmesine ve hadis kitaplarının istinsah edilerek yayılmasına karşı çıkılmıştır. Ayrıca onun Kur'ân'ın mahluk olduğuna dair görüşlerini İbn Hazm da kabul etmemiştir. O nedenle onun hadislerini sadece oğulları Zekeriya b. Yahya el-Sacî, Yusuf b. Yakub b. Mihran ve Abbas b. Ahmed el-Muzekkir rivayet etmiştir.[3]

1) A. Ansarî, **İslamic juristic Theology**, 155-200, Arabica, XIX, Leiden, 1972.
2)Muhalla,IX,428 ; R. Brunschwig, **Etude d'islamologie**, II, 312, Paris, 1976; G. Makdisî, **The Juridical Theology of Şâfiî**, 5-47, S. İslamica, LIX 1985.
3) Hatib el-Bağdâdî Ebu Bekir Ahmed b.Ali b.Sabit, **Tarih Bağdad**, VIII, 370-374, Beyrut, tsz.; M.A.Laila, **Life And Work**, 88.

Davud-u Zâhirî'yi mezkur görüşlerinden ötürü suçlayan Ahmed b. Hanbel, onunla bütün ilişkilerini kesmiş ve tüm ısrarlarına rağmen, görüşme talebini reddetmiştir. Ama Davud'un kuvvetli bir zekaya sahip olduğu herkes tarafından kabul edilmiş olduğu gibi Ebu Zur'a da onun için fazla ileri gidip çevresiyle bozuşmasa idi, sahip olduğu mantıkla bidatcıların korkulu rüyası olabilirdi[1] demiştir.

Ancak Davud'un çevresiyle bazı sıkıntıları olmasına rağmen, takva ve tevazu sahibi birisi olduğu hakkında herkes müttefik olmuştur. Az şeylerle yetinmesini bilen, servete önem vermeyen ve devlet adamlarına karşı tabasbus göstermeyen bu zat, onların bazı yardımlarını da reddeden mümtaz şahsiyetlerden biridir.[2]

Müctehidlerin sadece naslara dayanmalarını (istinbat) sağlamayı amaçlayan Davud el-Zâhirî, kendi görüşlerine karşı bir takım muhalefet grupları oluşmuş olmasına rağmen, **Ahsen el-Tekasim** müellifi el-Makdisî, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda bu mezhebin Hanbelî mezhebinden daha yaygın olduğunu ifade etmiştir.[3] Ancak beşinci yüzyılda ortaya çıkan Kadı Ebu Ya'lâ (458) tarafından daha hızlı bir şekilde yayılması sağlanan Hanbelî mezhebi, zâhirîliğin yerine geçerek, onun kaybolmasına sebep olmuştur. Fakat Endülüs'ten gelen ilim adamları Davud el-Zâhirî ile görüşerek, onun fikirlerinin oralara kadar ulaşmasını sağlamışlardır. İbn Hazm da bu mezhep hakkındaki bilgilerini hocaları arasından özellikle Mes'ûd b. Süleyman (426) vasıtasıyle öğrenmiştir.[4]

Zâhirîliğin Endülüs'e girişini sağlayanların başında ise Münzir b. Said (355) gelmektedir. İbn Vaddah (287) ve Baki b. Mahlad (276) başta olmak üzere daha nice Endülüslü alimler de sık sık Bağdat'a giderek, Davud'un da içinde bulunduğu çevrelerdeki bir çok alimlere ait görüşleri Endülüs'e taşımışlardır.

D- ENDÜLÜS'TE İLMÎ DURUM

Bir görüşe göre Endülüs'e ilkin fıkıh ilimleri girmiştir. Bunda da en çok İmamı Malik'in talebeleri etkili olmuştur. Fakat hadis kaynaklarının girişi de o kadar geç olmamıştır. Hadislerin Endülüs'e girişinde önemli etkileri olan alimlerin başında şu isimler gelir:[5]

1- Muaviye b. Salih (158)
2- Şa'şa b. Sellam el-Dımışkî (180)
3- Abdulmelik b. Habib el-Sülemî (238)
4- Bakî b. Mahlad (276)

1) a.e., 373.
2) J. C. Vadet, a.g.e., 260-270; M.A.Laila, a.g.m., 86.
3) M.A.Laila, a.g.m., 86.
4) H. Kassis, a.g.m., 78; M. Marin, a.g.m., 25; bkz. D. Sourdel, **Classification des Sectes İslamiques**, 239-47; Mel: Schacht, Paris, 1970; Taceddin el-Sübki, **Tabakat el-Şafiyye el-Kübrâ**, II, 290; Abdulkadir Rahim el-Heyta, **Hasais Mezheb el-Endülüs el-Nahavî**, 30-31, Bağdad, 1983.
5) M.A.Laila, **Life and Work**, 87

5- Muhammed b. Vaddah (287)

Muaviye b. Salih: Aslen Suriyeli olup, hicrî 138 yılında Endülüs'e gelmiş ve o zamanki Endülüs emiri tarafından kadı olarak atanmıştır. Bazı kaynaklar, onun tabiî olduğunu kaydeder. Ancak Muaviye b. Salih'in Endülüs'te hadis rivayet ettiğine dair bazı tereddütler vardır. Mesela Endülüslü İbn Vaddah, hicrî 230 yılında Irak'ı ziyaret ettiği zaman Yahya b. Ma'în, ona Muaviye'nin hadislerinin Endülüs'te cem edilip edilmediğini sormuş, o da Endülüslülerin Hadise henüz aşina olmadıklarını belirterek, onun haberlerinin, hala cem edilmediğini söylemiştir. İbn Vaddah'ın talebelerinden Malik b. el-Eymen (300) de Muaviye b. Sâlih'in haberlerinin Irak'ta çok tutulduğu halde, Endülüs'te henüz cem edilmediğini söylemiş ve bunun sebebini de Endülüs'te hadislerin dindeki rolünün yeterince kavranmadığına bağlamıştır. Ona göre Muaviye'nin kitapları da bu yüzden kaybolmuştur.[1]

Şa'şa b. Sellam: Bu zat da aslen Suriyeli olup, o da Endülüs'te müftülük yapmıştır. **Bir görüşe göre hadisler gibi Evzaî mezhebi de Endülüs'e onun tarafından sokulmuştur.**

Abdulmelik b. Habib: Bu zat, bir hadisci olarak özellikle şarkta tanınmıştır. Buhârî hariç, Kütüb-i Sitte'nin diğer müellifleri ondan hadis almıştır.[2]

Abdu'l-Melik b. Habib'in soyu bir köle ailesinden gelir. Ancak o, Hicaz ve Irak'ı ziyaret ettiği halde hadislerini özellikle Mısırlı ve Hicazlı ravilerden seçmiş ve çok sayıda eser vermiştir.Onun el-Vadıha fi el-Fıkıh ve el-Sünen adlı eserindeki haberlerin çoğunluğu Mutarrıf b. Abdullah (214), İbn el-Maceşun (164) Leys b. Sa'd (175), İbn Lehi'a (174) ve Esad b. Musa gibi Hicazlı ve Mısırlı alimlere dayanır. Onun mezkur eseri, Endülüslülerin reyciliği için tipik örnklerle doludur. **Kütüb-ü Sitte**'den sadece **Sahihi Buhârî**'nin mevcut olduğu bir dönemde ortaya çıkmış olan bu eserin hadis için önemli bir yeri vardır.[3]

Abdu'l-Melik b. Habib'in hususî olarak hadis mecmuasına sahip olduğu da bilinmektedir. Ama İbn Abdulber, onun o zaman yeni tedvin edilmekte olan temel hadis bilimlerini iyi bilmediğini söylemiştir. İbn Vaddah da onun Esad b. Musa'dan hadis almasını tenkit etmiştir. Ancak Endülüs'e daha evvel giren İmam-ı Mâlik'in **Muvatta**

1) İbn Hacer Şemsuddin Ebi el-Fazl Ahmed b.Ali el-Askalâni, **Tehzib**, X, 211, Haydarabad, 1325; İbn el-Faradî Muhammed b.ibrahim, **Tarih Ulema el-Endülüs**, II, 1445, Kahire, 1988.
2) Kadı Iyaz, **Medarik**, III, 30, Beyrut tsz.; İbn el-Faradî, a.g.e., 816; İbn Ferhun Ebu el-Vefa Burhaneddin İbrahim, **Dibac el-Müzheb**, II, 8, Kahire, tsz.
3) İ. Fierro, **The Introduction of Hadith in el-Andalus**, 68-93 Der İslam, c.66, 1989; bkz. Naklen, İbn Haris el-Huşenî, **Kitab el-Kudât**, 31-40, J. Ribera'nın İspanyolcaya trc. Madrid, 1914; İbn el-Kutiye, **Tarih İftitah el-Endülüs**, I, 138, 226, 227, 318, J. Ribera trc. Madrid, 1926; el-Humeydî Cedvet el-Muktabis, No:510, el-Dabbî, **Buğyet el-Multemis**, No: 853, 1497, J. Ribera neşri, Madrid, 1884; İbn Said, **el-Mugrib fi el-Hula el-Mağrib,** I, 44, Kahire, 1964; Zehebî, **Siyer A'lâm el-Nübelâ**, XII, 106, Beyrut, 1985; Kadı İyaz, **Medarik**, III, 394-397, IV, 129-131, 436 ; İbn Hacer, a.g.e., X, 211; İbn Ferhun, **Kitab el-Dibac**, III, No: 352-3, Kahire, tsz.; Goldziher, **Muslim Studies**, II, 177, London, 1967;Muhammed İbn Vaddah, **Kitab el-Bida**, III, 1, Madrid, 1988.

adlı kitabı ile oraya sadece fikhî hadisler girdiği halde, Abdu'l-Melik b. Habib'in eserleri ile her çeşit hadisin girmesi mümkün olmuştur. Her ne olursa olsun, Bu devreden evvel Endülüslü alimler sadece Hicaz'ı ziyaret ettikleri için oraya sadece Hicaz kaynaklı haberlerin girmesi mümkün olmuştur. Endülüslüler genelde Emevîleri destekledikleri için onların daha evvel bir Abbâsi merkezi olan Irak'la bir takım ilmî münasebetler kurmaları, oldukça geç başlamıştır. Ancak bu durum, II. Abdurrahman zamanında değişmiş ve Endülüslüler de Irak'la ilmî münasebetlerini o zaman pekiştirmişler, **Kütüb-ü Sitte** müelliflerinin çağdaşları olan Bakî b. Mahlad ve İbn Vaddah da ilim için Irak'a bu dönemde gitmişlerdir.

Mâlikî ve Evzaî mezhebi ile Mâlik'in **Muvatta** adlı eseri, Endülüs'e Mâlik'in talebelerinden Ziyad b. Abdurrahman el-Lahmî (193) sayesinde girmiştir. Fakat oraya Gazi b. Kays (199) ve Yahya b. Yahya el-Leysî'nin (234) de bazı **Muvatta** nüshalarını **daha evvel getirmiş oldukları bilinmektedir. Ancak bu eser, her bakımdın bir hadis kaynağı olmadığı için Endülüslülere yeterli bir hadis kültürü ve bağlılığı aşıladığını söylemek kolay olmaz. Halbuki oldukça erken bir dönemde girdiği** halde Evzaî mezhebinin Endülüs'te tutunamaması da **Mâlikîliğin** yayılmasını hızlandırmıştır. Endülüs'te, hadisciliğin ilk devirler itibariyle geri kalmasına sebep olan şeylerden biri de oraya hadislerden önce rey ve hadisleri birlikte cem eden **el-Muvatta'**nın girmiş olmasıdır.[1]

N. Calder, bir beldede belli kaynakların fazla tutunmasının, o kaynakların yönetim tarafından benimsenmiş olmasına bağlı bir gelişme olduğunu kaydeder. Ona göre bunun bir çok örnekleri vardır. Ebu Yusuf'un **Kitab el-Harac**'ının Bağdat'taki durumu ile İmam-ı Malik'in **el-Muvatta** adlı eserinin Kurtuba'da ki etkileri de böyle bir gelişmenin sonucudur. Özellikle **Muvatta,** Endülüs hükümetleri tarafından bir nevi kanunname olarak kullanılmıştır. Devlet şurasında ise bilhassa Malikî kadılar yer almıştır.[2]

Ancak Mâlikiliğin Endülüsteki konumu, doğudaki Mâlikîlerin anlayışından her zaman için farklı olmuştur. Çünkü Endülüs'teki Mâlikîler arasında bir takım görüş farkları olduğu için yekpare bir varlık göstermemiştir. Bunda, onlardan bazılarının hadislerin hukûkî mevkiinden henüz haberdar olmamış olmaları da etkili olmuştur.[3]

Bâkî b. Mahlad: Aslı Kurtubalı bir köle ailesine dayanan bu zat, hadislerin Endülüs'e girişinde, en etkili muhaddislerden biridir. Hayatının otuz beş senesini doğuda geçiren Bakî, başta Ahmed b. Hanbel (245), Yahya b. Maîn (235) ve İbn Ebî

1) Kadı Iyaz, a.g.e., II, 347, 407, I, 192; İbn Faradî, a.g.e., 634; İbn Ferhun, a.g.e., I, 462, II, 136.
2) N. Calder, **Studies in Early Muslim jurisprudence**, 163-64, oxford, 1993.
3) İbn el-Faradî, a.g.e., No: 429, 456, 1100, 1552; Kadî Iyaz , a.g.e., III, 116, IV, 114-116; Makkârî Şihabuddin Ahmed, **Nefh el-Tıb**, II, 45-46, III, 168-169, Beyrut, 1968; bkz. İbn Hacer, a.g.e., VI, 390; L. Provencal, a.g.e., I, 288, Paris, 1950; M. Marin, a.g.m., 25-35; İbn Haris, a.g.e., 50; Dabbi, a.g.e., No: 212, 751.

Şeybe (235) olmak üzere yarıdan fazlası Irak'lı olmak üzere toplam 284 den fazla alimden ilim almıştır. Dönüşünde de **Risale** (Şafiî), **İhtilaf-ı Mâlik** (Şafiî), **Kitabı Fıkh el-Kebîr** (Şafiî), **Târih** (Halife b. Hayyat), bazı **Muvatta** nushaları (İmam Malik), **Musannef** (İbn Ebî Şeybe) ve **Sîreti** (Darekutnî) getirmiştir. Ancak Bakî, doğulu Mâlikîlerden Yahya b. Yahya el-Leysî ve Ubeydullah b. Yahyâ el-Leysî'nin haberlerine yeterince itibar etmediği için Endülüs'lü Mâlikîlerin tepkisine maruz kalmıştır. Ama İbn Hazm, onun Kur'ân tefsiri ve müsned suretinde hazırladığı **Musannef**'inden övgüyle bahseder. Bakî, burada Ebu Hüreyre'den 5374, Hz. Ayşe'den 2210, Hz. Ali'den 586, Hz. Ömer'den 537, Hz. Osman'dan 164, Muaviye'den 163 ve Ebu Bekir'den 142 hadis nakletmiştir. Bâkî'nin diğerlerinden yaptığı rivayetler de dahil edilecek olursa, onun tarafından nakledilen haberlerin toplamı 30966 sayısına baliğ olmaktadır.

Bu nedenle İbn el-Faradî, Endülüs'ü hadisle Bakî doldurdu derken, onun bazı Çağdaşları da kendisini Endülüs'teki ehl-i hadisin yegane temsilcisi olarak görmüştür. Malikîler tarafından terkedildiği halde, Şafiî ve Hanbelî tabakâtının Bakî'ye geniş yer vermesi de onun, Şâfiî olduğunu gösterir.[1] Gerçekte bir asır sonra hadis fıkhının temellerini atmaya çalışan İbn Hazm'ın da bu hadislerden cesaret aldığı anlaşılmaktadır.

İbn Vaddah (287): Bakî gibi bu zatın soyu da bir Emevî emirinin azatlı kölesine dayanır. Onun doğuya yaptığı ilk seyehatının amacı özellikle tasavvufî bilgiler toplamaya matuf olduğu halde, ikinci seyahatını hadis için yapmıştır. Çünkü hadisin dindeki rolünü diğer Endülüslüler gibi onun da biraz geç öğrendiği anlaşılmaktadır. Bir kısmı Bakî b. Mahlad'ın Iraklı hocalarından olan toplam 365 kişiden ilim almıştır. İbn Vaddâh, İkinci seyahatından dönüşünde, Veki b. el-Cerrah'ın (197) **Musannef'i**, Süfyân-i Sevrî'nin (161) **Câmiu'l-Bayân'ı**, İbn Ebî Şeybe'nin (235) **Müsnedi**, el-Fezârî'nin **Siyer'i**, İbn el-Mübârek'in (181) **Kitab el-Cihad'ı** başta olmak üzere bir çok kaynakları Endülüs'e getirmiştir. Ancak Bakî'nin aksine, İbn Vaddâh Malikî alimlere ait kaynaklara özel bir önem vermiştir. O nedenle Malikî tabakâtı da İbn Vaddah'a oldukça geniş yer vermiştir. Ancak İbn Hacer, İbn Vaddah'ın özellikle bir rical alimi olduğunu ifade etmiştir. Onun bu konudaki **Kitab el-Abbad** ve **el-Avabid** adlı eseri meşhurdur. Ama bize kadar, onun sadece **Kitab el-Bid'a**'sı gelebilmiştir. Ancak İbn Vaddah'ın talebelerinden Ahmed b. Halid (322) de onun hadis kültüründe Bakî mertebesine ulaşamadığını söylerken, Bakî de onun reyci olduğunu ifade etmiştir. Ama İbn Vaddah da Şâfiî'nin hadislerine güvenilemeyeceğini söylemiştir. Bu ifadelerder de anlaşılacağı gibi Endülüs'teki ehl-i Hadisle-Malikîler arasındaki gerginlikler de bu

1) N. Calder, a.g.e., 34; M. Marin, a.g.m., 25-35; İbn Hayyan, a.g.e., 248, 264; İbn Izharî, **Kitab el-Beyan el-Muğrib**, II, 109-110, Leiden, 1948; Zehebî, a.g.e., XIII, 290; İbn el-Faradî, a.g.e., No: II, 798-283, 1136, 1353; Humeydi, a.g.e., No: 322; İbn el-Haris el-Hoşenî, a.g.e., 155-160, 225-237; **Ahbar el-Fukaha**, 154a-b, Rabat, Tsz.

dönemde başlamıştır. İ. Fierro'ya göre daha sonra Endülüs'te İbn Vaddah nesli olarak bilinen alimlerin çok olması, Malikîlerin Bakî'nin Endülüs'te hocalık yapmasını engellemiş olmalarındandır. Her ne olursa olsun, Endülüs'e, genel olarak rey ve taklidciliği benimseyen Malikîler hakim olmuştur. Çünkü Endülüs halkı bir nevi **Muvatta** şerhi olan Sahnun b.Said'in **Müdevvene'**sinde bulunan soru-cevap tarzındaki bilgilerle yetinmeyi tercih etmişlerdir. Bu da neticede Mâlikîlerin, Bakî b. Mahlad gibi taklidciliğe karşı çıkan muhaddislerin doğudan getirdikleri bilgiler ve Endülüs'te onların himayesinde gelişen Şafiî fıkhiyle mücadele etmeye kalkışmalarına sebep olmuştur.[1] Bu dönemdeki Mâlikîler, Bakî'ye karşı, gerçekte bir hadisçi olarak bilindiği halde taklide karşı çıkmayan İbn Vaddah'ı desteklemişlerdir. Fakat yaklaşık bir asır sonraki Malikîler de İbn Hazm'a karşı, Malikî alimi Baci'yi (474) öne çıkarmışlardır.[2]

Bakî'nin genel olarak sahabe ve tabiî kavlini nefyeden İmam-ı Şafiî'nin **Risale'**si ile İbn Ebî Şeybe'nın **Musannef'**ini Endülüs'e getirmiş olması da onları çileden çıkarmıştır. Çünkü bu eserlerde, dinde sadece Kur'an ve Peygamber sözlerinin hüccet olduğu fikri vurgulanmıştır. O nedenle Kurtubalı müfrit Malikîlerden ve o zamanki emirin danışmanı olan Esbag b. Halil (273), İbn Ebî Şeybe'nin (239) **Musannef'**i ile gömülmekten ise hınzır başıyla defnedilmeyi tercih ederim demiştir.[3]

Baki'yi bid'atcılıkla suçlayarak, onun idam edilmesini isteyen de o dur. O zaman İbn Vaddah da Bakî aleyhinde şahitlik etmiştir, ancak onu Malikîlerin şerrinden Emevî emiri Muhammed korumuştur. Görüldüğü gibi bu ihtilafların sebebi, onun rey ve taklide karşı çıkmış olmasıdır. Nitekim sahabeden Ebû Sa'lebe'in torunlarından ve doğudan ilim getirmekle meşhur olan Muhammed Abdusselâm el-Huşenî de (286), aynı sebeplerden ötürü hapsedilmiştir. Çünkü o da Endülüs'e, Malikîlerin henüz âşinâ olmadıkları nesihle ilgili bilgiler getirmişti. Ayrıca, Doğu seyahatı sırasında Şafiî'nin talebelerinden el-Müzenî ve Rebi'den ilim getirdiği için İbn el-Seyyar'a (300) da bir takım baskılar yapılmıştır.

Ancak Bakî ve el-Hoşenî'ye isnad edilen suçlardan biri de Malikîler tarafından kabul edilmediği halde, Şafiîlerin bir İbn Ömer haberine dayanarak, namaz kılarken her rekatte ellerin kaldırılmasını ileri sürmüş olmalarıdır.[4] Bakî ve el-Hoşenî, onlar tarafından bu nedenle de tedirgin edilmişlerdir. Eshag b. Halil de mezkur habere karşı, başka bir haber uydurmuştur, ama etkili olamamıştır. Çünkü ehl-i hadis üzerindeki Malikî

1) M.A.Laila, **Life And Work of Ibn Hazm**, 87, 88; İ.Fierro, **The Introduction of Hadith in Andalous**, 73, 76.
2) N. Calder, a.g.e., 21-25; A. M. Turki, a.g.e., 50-60; Fierro, a.g.m. bkz.; Humeydi, a.g.e., No: 1293; Kadı Iyaz, a.g.e., IV, 446; İbn Ferhun, a.g.e., II, 179, 377.
3) Kadı Iyaz, a.g.e., III, 142; İ. Fierro, a.g.m. bkz.; İbn el- Faradî, a.g.e., II, 247; İbn Ferhun, a.g.e., I, 301.
4) Şah Veliyyullah el-Dihlevî Ahmed b.abdirrahim **Huccetullah el-Baliga**, 10, Beyrut, 1993; Muhalla,IV,127

baskısı, zamanla değişen Endülüslü yöneticilerin müdahelesi ile biraz hafiflemiştir. Ama doğrusu şu ki, bu yöneticiler, ehl-i hadisin Malikîlere karşı üstünlük kurmalarına da razı olmamışlar bilakis her iki taraf arasında denge kurmaya gayret etmişlerdir. Nitekim bu dönemde Şâfiîlerden sadece bir kişi kâdî olarak tayin edilmiş, ama o da Malikî mezhebine uymaya zorlanmıştır. Buna karşılık bazı araştırmacılara göre zamanla Endülüs'te hem Malikîlerin hadisçiler üzerindeki baskıları hafiflemiş, hem de onlar tarafından reye dayalı görüşler gibi hadis, fıkıh ve bazı temel bilimler de benimsenmeye başlanmıştır.[1] Malikî müelliflere dair hadis ve fıkıh eserleri de bu dönemde kendini göstermiştir.

Malikîlerin ehl-i hadis üzerindeki baskılarının hafiflemiş olmasının sebeplerinden biri de onların, o zaman Endülüs'te zuhur eden Mutezile hareketine karşı mücadele etmek için, ehl-i hadisle birleşmek zorunda kalmış olmalarıdır. Çünkü Malikîler, ehl-i hadisle kendileri arasındaki ihtilafların sadece amelî, Mutezile ile olan ihtilafların da itikâdî konularla ilgili olduğunun her zaman için bilincinde olmuşlardır. O nedenle Mâlikîler Mutezile gibi itikadî konularda ihtilaf çıkaranlara karşı, ehl-i hadisle ittifak etmeyi tercih etmişlerdir. Ancak bunda da Malikîlerin zamanla hadis ve diğer temel bilimlere âşina olmalarının katkısı olmuştur ki, onlar tarafından hadislerle ilgili olarak telif edilen eserler de bundan sonra tebarüz etmiştir.

Kasım b. Esbag (340)[2] ve Muhammed b. Abdulmelik b. el-Eymen'in (340)[3] musannefleri de bu tarihten sonra ortaya çıkmıştır. Malikîlerin hadise âşina olmalarından sonra Endülüs'ün ilk dönem muhaddislerinden Abdulmelik b. Habib'in eserlerinin de ihtiyaca cevap veremiyeceği anlaşılmış ve henüz Endülüs'e girememiş olan bir çok hadis eserleri de sökün halinde bu dönemde gelmeye başlamıştır. Halbuki daha evvel, Endülüs'teki hadis ilimleriyle ilgili gelişmeler oldukça ağır bir seyir takip etmiştir. Mesela İbn Vaddah'ın III. yüzyıldaki 216 talebesinden yarısı fıkıhla meşgul olduğu halde, onlardan yaklaşık yüzde onunun hadisle meşgul olduğu görülmüştür. Ama ne olursa olsun bunların hiç biri, Malikîlerin reycilikten dönmesini sağlayamamış ve onların İbn Hazm başta olmak üzere bazı hadiscilerle olan ihtilafları, hicrî beşinci yüzyılda da devam etmiştir.[4]

---

1) İ.Fierro, a.g.m., 80-90; bkz. İbn el-Faradî, a.g.e., 1239; D. Urvoy a.g.e., 73-80; M. Marin, a.g.m., 30-35; M. Fierro, **Los Malikies de el-Endulus y Los dos Arbitros**, 79, 102; el-Kantara, VI, 1985; Muaviye b. Salih el-Hadramî, **Historia y Legenda**, Enstudios, 281-411, Madrid, 1988, **La Polemique à Propos de Raf'el-Yadayn fi el-Salat**, S. İslamica, LXV, 69-90, 1987, **La Heterodoxia en Andalus, Durante el-Periodo Omeya**, Madrid, 1987; J. M. Forneans, **Datos Para un Estudio de la Mudewwene de Sahnun, Actas Desiv Colloquio Hispano-Tunecino** (Palma de Mallarco 1979) 93-118, Madrid, 1983; Kettânî, a.g.e., 58.

2) Kadı Iyaz, a.g.e., IV, 565.

3) İbn el-Faradî, a.g.e., II, 1071; İbn Ferhun, a.g.e., II, 313, 14.

4) İbn Hazm, **Risalet el-Endülüs**, 169 (Makkari, a.g.e., III, 169); bkz. İbn el-Hayr, a.g.e., 187, 196, 206, 312-324; Kadı Iyaz, IV, 174, 172; M. Marin, **la Transmission de la Saber**, 87-97, el-Kantara, VIII, 1967; J. Aguade, **Some Remarks About Sectarian Movement in**

II-İSLAMÎ MEZHEPLER VE GENEL OLARAK İCTİHAD

A- İCTİHADIN KELÂMÎ CİHETİ

F. Rosenthal'a göre İslâm kültürünün hakim özelliği ilimdir.[1] Halbuki Latin kültüründe hukuk ağır basar. İslâmda hukuka fıkıh denir, ama fıkıh gerçekte haklar demek değil, bilakis bilgi edinmek anlamındadır. O nedenle İslâm hukukunun bir nevi ilim hukuku olduğu da söylenebilir. Gerçekte ilim, mütevatir ve ahad haberlerle oluşur. O nedenle Müslümanlar, ilim ve hukuk tabirlerini birbirinin müradifi olarak da kullanmışlar ve onları bir nevi ibadet olarak telakki etmişlerdir. Ancak zamanla ictihad muamelesine cedel de dahil olmuştur.[2]

Kevserî, ictihad kapısının her devir için sonuna kadar açık olduğunu söyler, ona göre bu kapı sadece cahillere kapanmıştır.[3] Ama Hanbelî alim İbn Akil (513), ictihadın her devirde geçerli olduğunu kabul ettiği halde, kendisi ehliyet sahibi müctehidlerin tarihten silindiğini tasavvur ettikleri için ictihad kapısının fiilen kapandığını ileri süren bazı Hanefîlerle karşılaştığını ifade etmiştir.[4] Vail b. Hallaq da bir kısım Şafiîlerle genel olarak Hanefîlerin, ictihad kapısının kapandığını kabul ettiklerini nakletmektedir.[5]

Andulus, 53-77, LXIV, 1968; M. L. Avila, **Nuevos Datos Para la Biographia de Baki b. Majlad,** 312-68, Kantara, VI, 1985; R. Brunschwig, **Polemique Medievales Autour du Rite de Malik al-Andalus**, 377-435, XV, 1955; Turkî, A. M. **la Veneration Pour Malik**, 41-65, S. Islamica, XXXIII, 1971; E. Z. el- Ömerî, **Bakî b. Mahlad el-Kurtubî** ve **Mukaddimet Musnedih, Adedi ma li Külli Vâhid min el-Sahabe min el-Hadis**, Beyrut, 1984; M. Viguera, **la Historia de el-Fagures y Jueces de Ahmed b. Abdulber**, Revista del İnstituto, 49-61, XXIII, 1985, Madrid; H. Monze, **le Role des Hommes de Religion Dans l'Histoire de l'Espagne Musulmane**, 47-88, S. Islamica, XX, 1964; M. Marin, **Baki b. Majlad y la Introduccion del Estudio del Hadith**, 165-208, el-Kantara, I, 1981, **Sahabe et Tabiûn dans L'Andalous, Histoire et Légende**, 5-49, S. İslamica, LIV, 1981; M. Muranyi, **Materialien zur Malikitischen**, Wiesbaden, 1984; P. Boigues, **Ensayı Bio-Bibliografico**, Madrid, 1898.

1) F. Rosenthal, **Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, 20-28, Leiden, 1970.

2) Şîrâzî Ebu İshak ,Kitab el- **Luma fi Usul el-Fıkh**, 6, Beyrut, 1985; Gazali, a.g.e., I, 27, Kahire, 1967; İbn Abdulber Ebu Ömer Yusuf b.Abdillah, **Cami Beyan el-İlm**, I, 12-17, Medine, 1968; Hatib el-Bağdâdî, **el-Fakih ve el-Mütefakkih**, I, 1, 10, 11, 22, 35, Beyrut, 1980; el-Cüveynî Ebi el-Mealî Abdilmelik, **el-Kafiye fî el-Cedel**, 25-27, Kahire, 1979; **el-Burhan fi Usul el-Fıkh**, II, 743, 1332, Kahire, 1400; Bazıları cedel konusunda müslümanların Aristo'nun etkisinde kaldıklarını söylemiştir. (bak. **Aubenque, le probléme de L'etre chez Aristote**, Paris, 1972; Aristo, **Organon Posterior**, London, 1960; M. Wallies, **Topicorum Octo Commentario**, Berlin, 1981); Shacht, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, 127, Oxford, 1976.

3) J. Alvani, **Crisis in Fıkh**, Islamic Social Scienes, 336, September, Washington, 1991; el-Kevserî Muhammed Zahid, **Za'l el-ilm**, 21, Dımışk 1347; E. Shaumont, **la Problèmatique Classique de L'ijtihad**, 105, S. İslamia, LXXV, Paris.

4) Wael B. Hallaq, **On The Origins of The Controversy About The Existence of Mujtehids and The Gate of Ijtihad**, Studia Islamica, LXIII, 130, 1986, Paris; Ebu el-Vefa Muhammed Ibn Akil, **Kitab el-Funûn**, II, 92, Beyrut, 1970.

5) V.B. Hallaq a.y. Halbuki bazıları yerine göre Peygamberin de ictihad ettiğini kabul eder. Ancak İbn Hazm buna karşı çıkmıştır. Ona göre, sahabe de sadece mübah ve mendub konularda ictihad etmiş-

Ayrıca İbn Hazm'ın yaşadığı hicrî dördüncü ve beşinci yüzyılda gelmiş olan usulcülerin bir kısmı, o zamana kadar dinî meselelerin tamamının çözüldüğünü ve yeniden ictihad yapılmasına ihtiyaç kalmadığını kabul etmişlerdir.[1] Eşarî (324) de ictihadı, genel olarak Zeydîlerin kabul etmediğini söylemiştir.

Halbuki bir çok haberlerde ictihadın amel-i salihanın başında geldiği vurgulanmıştır. Nitekim Şatibî ictihadın yegane düşmanının taklidcilik olduğunu belirtmiştir. Ona göre ictihadın ruhu amelî gelişmelerdir. Şevkânî de Usul-u fıkhın bilgi mantığı olduğunu ifade etmiştir. Gazâlî de ilim ve ictihadın üstün faziletlerinden bahsetmiştir. Hatip de müctehidlerin hâiz olmaları gereken bir takım husûsî nitelikler olduğunu vurgulamıştır.

Gerçekte ictihad kapısı en fazla bazı Hanbelîlerle genel olarak Zâhirîler için açıktır,bu da onların zamanla derlenen hadislerle fıkıh yapma eğiliminde olduklarını gösterebilir. Genel olarak Zâhirîlere göre Kur'ân ve sünnet, İslâmî ilimlerin İlâhî vahiy ve Peygamber'in sözleriyle sınırlı olduğunu amir olmuşlardır. Çünkü bir çok naslardan anlaşıldığına göre ilmin sadece Allah (c.c.) tarafından vahyedilen ve peygamberleri tarafından tebliğ edilen şeyler olduğu da söylenebilir.

Zaten genel olarak bakıldığı zaman sünnî alimlerin çoğunluğunun ictihadın baki olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Gerçekte ictihad kurallarından bahseden kaynakların ekseriyeti,ictihad kapısının kapandığı iddia edilen mezkur devirlerden sonra ortaya çıkmıştır. Nitekim bir çokları hem bütün halifelerin müctehid olmasını ileri sürmüşler, hem de müctehid olmayan insanları mukallid olarak telakkî etmişlerdir. Onlara göre mukallidin yegane görevi, müctehidlerin görüşlerini başkalarına nakletmekle sınırlıdır.[2] Bazıları da ictihadın bozulmasının,halifeliği de etkileyeceğini tasavvur etmiştir.

Hakikaten V. Yüzyıldan itibaren ictihad kapısının kapandığını zannedenlerden bir kısmı mezkur devirdeki halifelerin kendi sözlerini, Bağdat içerisinde bile geçiremedik-

tir. Çünkü onların helal ve haram konusunda ictihad etmeleri caiz değildir. Şevkani, **İrşad el-Fuhul**, 253-256, Beyrut, tsz.; Şafiî, **Risale**, 221-222, Kahire, 1979.

1) W. B. Hallaq, a.g.e., 132; Bak. el-Bağdâdî, a.g.e., I, 18; N. el-Ensarî, **Fevatih el-Rahamut**, II, 399-400, Bulak, 1324; Maverdî, **Adab el-Kadî**, I, 491, Bağdad, 1971; İmam el-Haremeyn el-Cüveynî, a.g.e., II, 743, 1332-1349; **Gıyas el-Ümem**, 291-312; İbn Rüşd, **Bidayet el-Müctehid**, I, 3, Kahire, 1970; Ebu İshak el-Şirazi, a.g.e., I, 5; Şatibî Ebu İshak İbrahim b.Musa,el- **İtisam**, I, 6, Kahire, 1906; **el-Muvafakat**, I, 17, Kahire, 1969; Şevkani Muhammed b.Ali b.Muhammed, **İrşad el-Fuhul ila Tahkik el-Hakk min İlm el-Usul**, 3 Mısır 1937; Ebu el-Hasan el-Eşarî, **Makalat el-İslamiyyîn**, 74, Wiesbaden, 1980; L. Tasseron, **the Cyelical Reform: The Muceddid Tradition**, 74-117 (83) Der İslam, 62/1; Taceddin el-Subkî, **Tabakat**, I, 199.

2) Cüveynî, a.g.e., 274-275; Hatib el-Bağdâdî, a.g.e., I, 2, II, 156-158; Gazalî Ebu Hamid Muhammed b.Muhammed, **İhya Ulum el-Din**, I, 10-14, 29, Beyrut, 1981; **el-Mustasfa min İlm el-Usul**, 1-5, Kahire, 1964; W. B. Hallaq, **Was the Gate of IJtihad Closed**, International Journal of Middle Eastern Studies, I, 16, 1984.

leri için bu durumun, hem siyaset hem de ictihadı etkilediğini tasavvur ederek gayri müctehid halifelerin yaşadığı dönemlerde ictihadın da olmayacağını ifade etmişlerdir.

Buna karşılık ictihadın, bir nevi usul olarak ilmî araştırma yapmak anlamında olduğu muhakkaktır. O nedenle ictihad kapısının açık olduğuna dair iddiaların amacı da ilmî araştırmaların ebedî olduğunun ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Gerçekte İmamı Şafiî tarafından kıyasın bir nevi ictihad olarak görülmesinin sebeplerinden biri de bu olabilir. Çünkü onun ictihad hakkında ortaya koyduğu fikirlerle genel olarak kıyas anlayışı arasında her zaman için benzerlikler olmuştur. Ancak o, insanların kişisel görüşlerini ictihad olarak kabul etmemiştir. Mutezileden Ebu el-Huzeyl (227) ise ictihadın bir nevi yaratma olduğunu kabul ederek, bunun İlâhî iradeden sadır olduğunu söylemiştir. Ama Ebu el-Hüseyn el-Basri'ye (430) göre ictihad bizatihi dini bir vecibedir. Bir konuda ihtilaf edilmiş olsun veya olmasın ictihad edilmesi gerekir.

Ancak ictihad kapısının kapandığına dair iddiaların başladığı IV. ve V. yüzyıllarda yaşayan alimlerden bazıları da o devirden itibaren her şeyin halledildiğini, daha sonra gelenlere de mevcut hükümlerin yer aldığı kaynakların tesbit edilerek, başkalarına aktarılmasından başka bir şey kalmadığını ifade etmişlerdir.[1] Bu nedenle W. B. Hallaq'a göre ictihad kapısından bahsedilmesi, gerçekte ictihadın o devirde fiilen kapandığına delalet eder.

Filvaki alim ve müctehid ayrımı da bu devirde yapılmıştır. Buna göre alimin görevi, dinî bilgileri derleyip deruhde etmek olduğu halde, müctehidlere sadece savaş kararları, vergi yönetmelikleri, askerî erkanın unvanları ve fetva hazırlanması gibi bir takım pratik görevler tahsis edilmiştir.[2]

Buna rağmen, usulcülerin üzerinde durdukları konulardan biri de müctehidlerin dürüst olması, bidatlardan sakınılması, muhtac durumda ve gazap halinde fikir ileri sürülmemesidir.[3]Çünkü bu tür haller insanların tarafsız bir şekilde tefekkür etmelerine mani olabilir.

Mütemadî bir ictihad anlayışının sebeplerinden biri de zaman ilerledikçe, İslâmî düşüncenin bir çok yönden zayıflayacağı fikridir. Gerçekte bazılarına göre İslâm dini, yedi bin yıllık bir süre için yaratılmış olan dünyanın sadece son bin yılına hakim olacak,[4] ama bu süre içinde de gitgide zayıflayacaktır. Nitekim bir rivayete göre Peygamber'in "Dünyanın ömrü yedi bin yıldır. Ben, sonuncu bin yıl içinde gönderildim diye, başka bir hadiste de orta ve şehadet parmaklarını kaldırarak, benim gönde-

1) Hallaq, a.g.m.; Eşarî, a.g.e., 74; Shacht, a.g.e., 253; Suyutî, **el-Reddu alâ Men Ahlede**, 97, 160, Beyrut, 1983.

2) Şirazî, a.g.e., 14-28, 85-86; Maverdî, a.g.e., I, 467; Eşari, a.g.e.; Cüveynî, a.g.e., II, 1332.

3) Gazali, a.g.e., I, 20; krş. Semerkandî Muhammed b.Muhammed, **Tenbih el-Gafilîn**, II, 467, Kahire, 1302; Gazali, a.g.e., I, 20; İbn Abdulber, a.g.e., I, 180.

4) Maverdî, **A'lam el-Nübüvve**, 39-52, Kahire, 1971; İbn Haldun Abdurrahman b.Muammed, **The Mukaddime**, F. Rosenthal Tercümesi, II, 204-205, Princeton Universitesi neşri, Prenceton, 1958.

rildiğim devir, kıyamete işte bu kadar yakındır."[1] diye buyurmuş olması, ilim ve ictihadın gitgide zayıflayacağını gösterir.

Başka bir hadiste de onun, en hayırlı yüzyıl,(sırasıyla) benim içinde bulunduğum çağdır sonra onu takip eden, sonra da onu takip eden çağlardır diye buyurmuştur. Bazılarına göre bu haber İslâmın toplum içinde git-gide söneceğini ifade eder, hatta Brunschwig, İslâm ülkelerinin son yüzyıllardaki geri kalmışlığını, bu tür hadislerle yorumlamıştır. Nitekim hicrî beşinci yüzyılda kıyamet kopacağına inananlar da olmuştur.[2] Ancak bu konuda başka gerekçeler de ileri sürülmüştür.

Meselâ Peygamber, "Allah, ilmi bir hamlede almayacak, alimlerin ölmesi yoluyla alacaktır. Bütün alimler yok olduğu zaman onların yerine cahiller kaim olacak, onlar da fetva vererek, hem kendilerini, hem de başkalarını saptıracaklar."[3] buyurmuştur. Bazı Hanefî ve Şafiîler, alimlerin yok olmasının hem kıyametin yaklaştığına delalet ettiğini, hem de müctehidlerin yok olmasıyla ictihad kapısının tedricen kapanmasına sebep olacağı mealinde anlamışlardır. O nedenle Cüveynî, mezkur hadiste de temas edildiği gibi alimlerin zamanla yok olmasını, doğrudan şeriatın yok olması mealinde yorumlamıştır.[4] Ancak ictihadın, Mehdî zuhur edinceye kadar devam edeceğini ileri süren Hanbelîler de kendi görüşlerini teyid ettirmek üzere bazı karşıt hadisler zikretmişlerdr. O halde, genel olarak zannedildiğinin aksine bütün bunlar da ictihadın sadece fıkhî bir mesele olarak değil, aynı zamanda kelâmî bir mesele olarak da algılandığını gösterir.[5] Ancak İctihadı genel olarak kabul edenlerin bu konuda ileri sürdükleri şartlar arasında da bir takım ihtilaflar olmuştur. Bunlardan bir kısmı müctehidlerin ihtisaslaşmasını, diğer bir kısmı da onların İslam ilimlerinin tamamını öğrenmiş olmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Onlara göre sahabe de haram ve helal da dahil olmak üzere şer'i hükümlerin her dalında ictihad etmişlerdir.

B- GENEL OLARAK MALİKÎ MEZHEBİ

Maliki mezhebi denildiği zaman akla gelen şeylerin ilki,hadislerin sahabe veya Medine Ameline paralel olarak, ele alınmasıdır.Çünkü onlara göre amel şartlarına uygun olan hadislerin sıhhatı,diğerlerinden daha sıhhatli olur.Halbuki ilk devirlerde sabit olduğu halde,kendisiyle amel edilmeyen ve sonradan ortaya çıkan haberlerin durumu böyle olmaz.

1) "Buistu ve el- saatu hatayni" Maverdî, a.g.e., 39; J. C. Esposito, **Women in Muslim Family Law**, 10-11, Syracuse University Press, 1982; Kettânî, a.g.e., 143.
2) Cüveynî, a.g.e., II, 1348; Maverdî, a.g.e., 50; Abdulaziz el-Makdisî, **İkd el-Dürer fi Ahbar el-Muntazar**, 3-10, Kahire, 1979; Brunschwig, **Probléme de la Décadeuce, Clascisme et le Declin Culturel de l'Islam**, 35, 43, 245, 326, Paris, 1977; bkz. A. Rabbavî, **el-Yevm el-Ahir**, 57, Haleb, 1973; İbn Abdulber, a.g.e., I, 180; Bağdâdî, a.g.e., I, 37, Cuveynî, Gıyas, 337; el-Sa'lebî, **Kısas el-Enbiya**, 8, Kahire, 1869; W. Watt, **Bell's Introduction to Coran**, 158 ff., Edinbourg, 1970; Ahmed b. Raşik, **el-Umde fi Mahasin el-Şi'r**, II, 238, Kahire, 1964; İbn Rasik, burada günlerin kısalarak, kıyamete yaklaştığını ifade eder.
3) Bağdadî, a.g.e., I, 37; el-Ensarî, a.g.e., 399-400.
4) Cüveynî, **Burhan**, II, 1348.
5) Amidî, a.g.e., III, 253; Şevkanî, a.g.e., 56; İbn el-HumamKemaleddin Muhammed b.Muhammed, **el-Tahrir fi Usul el-Fıkh**, III, 339-340, Bulak, 1317; bkz. J. Rosenthal, **The Role of State in Islam**, Islam, I, 50, April, 1973; S. Lambton, **State and Government in Medieval Islam**, 109-116, London, 1981.

Bazı batılı müsteşrikler, herhangi bir haberin, hicrî I. yüzyılda bilinmediği halde, daha sonra ortaya çıkmış olmasını, o haberin mevzu olduğuna gerekçe saymışlardır. Nitekim Malikîler de bu tür endişelere meydan vermemek için hadisleri, yerine göre o zamanki mevcut amele uymaları halinde kabul edeceklerini ifade etmişler ve hadis+amel formülü ile ifade edilebilecek husussî bir tahric usulü geliştirmişlerdir. Ancak Y. Dutton başta olmak üzere bazı modern Malikî müelliflerine göre batılıların iddiaları genel olarak yersizdir. Fakat İmam-ı Şafiî ve İbn Hazm başta olmak üzere ehl-i hadisin çoğunluğu, Malikîlerin mezkur uygulamasını kabul etmemişlerdir.[1]

Halbuki hadislerin zamanla çoğalması, insanlar tarafından uydurulmuş olmalarından değil, bilakis çeşitli beldelere dağılan sahabenin sahip olduğu hadislerin, zamanla tedvin edilerek bir araya gelmiş olmasındandır.

Ehl-i hadis denildiği zaman mücerret reye karşı çıkan, görüşlerinin çoğunu hadislere dayandıran, reycilere karşı cephe oluşturan sadece Kur'ân ve hadislere dayalı bir hukuk sistemi ortaya çıkarmak isteyen kimseler akla gelir. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, Hanefî ve Malikîlerin alternatifi olarak doğmuş olan ehl-i hadis, bir nevi hadis fıkıhcılığı olarak görülebilir. Ancak bunlar, fıkıh mezheplerinde olduğu gibi İmam ismiyle değil, bilakis hadis rivayetiyle meşhur olmuşlardır.

Peygamber zamanına yakın bir devirde ortaya çıkmış olmalarına rağmen, Hanefî ve Malikîler, bazı hadislere ehl-i hadis kadar güvenmemişlerdir. O nedenle onlar, ehl-i hadisin hadislerle doldurmaya çalıştığı hukukî boşlukları,nadiren de olsa reyle tamamlamaya çalışmışlardır. Ancak İmam-ı Şafiî ve İbn Hazm tarafından da yeni bir takım yasama usulleri geliştirilmiştir. Çünkü Hanefî ve Malikî mezhebine tekaddüm eden devirlerde herkesce bilinmeyen bazı hadisler, Şafiî zamanında ortaya çıkmıştır. Bize göre bunun sebebi, Peygamberi dinleyen ve onun irtihali ile çeşitli beldelere dağılan sahabenin elinde bulunan hadislerin zamanla tedvin edilmesi ve onların bazı beldeler arasındaki yayılma sürecinin git gide hızlanmış olmasıdır.Hanbeliyye ve Zahiriyye gibi Hanefî ve Malikîlerden sonra ortaya çıkmış olan mezheplerin Peygamber zamanına daha uzak olmalarına rağmen, onlardan daha fazla hadis tahric ederek, hüküm çıkarmış olmaları, bu hadislerin uydurularak tedvin edilmesinden değil, bilakis Onların derlenip tedvin edilmesinin fazla zaman almasındandır.Ehl-i hadis alimleri de bunu kabul etmiştir.

1)Dibanî Abdulhamid,Menhec el-Vazıh fi Usul el-El-Fıkh,II,63,Bingazi,1995; Schacht, a.g.e., 177-180; Gazali, **Menhul**, 314, 451-460; H. Mones, **le Malikisme et l'échec des Fatimides**,196-211, Mel: L. Provencal, Paris, 1962.

Nitekim bu konudaki bazı görüşleri hulasa eden Y. Dutton'a göre İmam Malik, şeriatın temelleri olarak Peygamber'in sözleri, icma, (Medine icma'ı dahil), kıyas, mesâlih, Medine ameli, istihsan ve örfü (emr el-nas) kabul etmiştir. Ona göre bu kaynaklar arasında fazla bir farklılık da yoktur. Medine zabıtasının ameli de dahil olmak üzere yukarıda zikredilen aklî kaynaklar, bazan Peygambere isnad edilen bir kısım sözlerin yerini de alabilir.[1] O nedenle İmamı Malik idarecilerin de sünnet koyabileceklerini kabul eder. Genel olarak Malikilere göre görüşlerine ısrarla kendilerinin uyduklarını iddia ettikleri Hz. Ömer hakkında Peygamber de "Eğer, benden sonra peygamber gelseydi, o Ömer olurdu" demiştir. Ancak İmam-ı Şafiî (204), Ebu Yusuf (182) ve İmam-ı Muhammed el-Şeybânî'nin (189) kabul etmekte zorlandıkları iddialarından biri de budur.Bu da Hanefilerin, Malikiler kadar amelci olmadıklarını gösterir. Fakat Malik'in Medine icma veya ameline uyması, onun hadiste mütesahil olduğunu göstermez, bilakis o, bir görüşe göre Peygamber sözlerinin nakledildiği senedler arasındaki altın silsileyi oluşturur.[2] Nitekim Basralı Şube b. el-Haccac (160) şöyle demiştir: "Nafi'nin vefatından bir yıl kadar sonra Medine'ye gitmiştim, (118-121 yılları arası) o zaman orada İmam-ı Malik'in etrafında toplanmış ve halka halinde ders alan insanlar vardı." Ali b. el-Medînî'nin (234) naklettiği bu haberin devamında da el-Esmaî (213) şunları ifade eder: Şube, mezkur ilim halkası hakkında Medînelilere sorduğu zaman onlar bunun Nafî tarafından başlatıldığı halde, onun vefatından sonra Malik'in devam ettirdiği halka olduğunu ve Malik'ten önce de onu bir müddet Ubeydullah b. Ömer'in (147) yürüttüğünü söylemişlerdir. Gerçekte en sahih hadisler de bu halka sayesinde yayılmıştır. Mesela Yahya b. Maîn (234) özellikle Malik < Nafi yoluyla gelen haberleri tercih ettiği halde, Ahmed b. Hanbel, Eyyub < Nafi veya Ubeydullah < Nafî haberlerini, Yahya b. Saîd el-Kattan ise İbn Cureyc < Nafi haberlerini tercih etmiştir. Ancak Juynboll, el-Mizzi'nin (742) tahric ettiği on dört Nafî haberinden hiç birinde, İbn Cureyc < Nafî tarikinin bağımsız bir mahrec oluşturmadığını ve İbn Cureyc'in (159) sadece Abdurrezzak'ın tahriclerinde yer aldığını söyler.

---

1) Y. Dutton, **Sunna, Hadith and Medinan Amal, Jaurnal of İslamic Studies**, 4-1, 1993; P. Crone-Hind, **God's Caliph**, 59-68, Cambridge, 1986; J. Coulson, **History of Islamic Law**, 81, Edimburg, 1964; J. Scacht, **An Introduction to Islamic Law**, 34, Oxford, 1963; bkz. A. Guillaum, **Review of Schacht's Origins**, 176, BSOAS, XVI, 1954, London, the isnad, 20; M. A'zami, **On Schacht's Origins**, Newyork, 1985; krş. Motzki, **The Musannef of Abdurrazzak, as a Source of Authentic Ahadis**, 1-21, **Journal of Near Eastern Studies**, 2, 1991.

2) Zehebî, a.g.e., VIII, 102; İbn Hacer a.g.e., X, 6; İbn Kesir Ebi el-Fida İmaduddin ismail,el-**Bidaye ve el-Nihaye**, X, 174, Beyrut, 1932; İbn el-Imad, **Şezerat el-Zeheb**, I, 133, Kahire, 1979; Accac M. **Usul el-Hadis**, 306-310, Beyrut 1973; Ancak, mezkur senedi tetkik eden J. Schacht'ın görüşleri de Robson (The İsnad, 22-23) ve M. A'zamî tarafından kabul edilmemiştir. **Studies in Early Hadith Literature**, 244-6, Beyrut, 1968; Taceddin el-Subki, a.g.e., II, 63.

Genel olarak Malikîlere göre hadisler fakihler tarafından yorumlandığı zaman daha efdal hükümler çıkarılır. Bu tür yorumcuların başında da İmam-ı Malik gelir.[1] Her ne olursa olsun, Malikîler tarafından selef görüşlerinin sünnet olarak alınmasının sebebi de bu görüşlerin, Peygamber sözlerinin yorumunu teşkil etmesindendir. Onlara göre kendisi de bir hadis bilgini olduğu halde, İbn Vehb herhangi bir fıkıh imamına uymayan insanların hiç beklenmedik bir anda sapıtabileceğini belirterek, Allah'ın kendilerini istenmeyen bu tür gelişmelerden de İmam-ı Malik ve Leys b. Sa'd sayesinde koruduğunu söylemiştir.[2] İbn Uyeyne tarafından da ifade edilen bu fikre, İmam-ı Malik de uyarak, bildiğim her şeyi rivayet etseydim insanları saptırmış olabilirdim demiştir.

J. Scacht'a göre Malikîlerin reyciliğinin temellerinden biri, Medine ameli, diğeri de Medineli alimlerin ictihadlarıdır.[3] Ancak İmam-ı Malik'in başkalarından dinlediği görüşler arasından tasvip ettiklerini, bazan kendi görüşü olarak takdim ettiği de olmuştur.[4]

Y. Dutton'a göre Malik'in görüşleri, miras malı gibi nesiller arasından intikal ederek gelmiştir. O halde, bu görüşler sadece onun kişisel reyi değil,[5] aynı zamanda çok kalabalık kitlelerin görüşüdür. Çünkü bu görüşleri ifade etmek üzere İmam-ı Malik, bazan kendi "görüşüm" (re'yî), bazan da "ârâ" diyerek herhangi birisine izafetle kullanmıştır.[6] Malik, hakkında hiç bir şey bilmediği konularda ise kendi ictihadını kullanarak, bazı hükümler ortaya koymuş ve onları da başkalarının görüşleriyle mukayese etmiştir. Bir görüşe göre en sahih şekilde tahric edilen hadis kaynaklarının başında da Malik'in **Muvatta** adlı eseri gelir. Ahmed b. Hanbel de Malik'in özellikle rical hakkında şedid olduğunu söylemiştir. Muvatta hadislerinin daha sahih olmasının sebeplerinden biri de bu olabilir.

Ancak Malikî mezhebine dair tenkidlerin başında bu mezhebin, Medine amelini genel olarak ümmetin icmaı mesabesindeki dinî bir kaynak olarak kullanmasıdır. Çünkü Malikîlere göre Medine ameli, dinî naslarla genel olarak Medine'de yaşayan alimler tarafından geliştirilen görüşlerin bir nevi sentezidir. O nedenle Medine ameli de ümmetin icmaı kadar bağlayıcı olabilir.

---

1) Juynboll, **Nafi and His Position in Müslim Hadis Literature**, 220-40, der Islam, LXXII, 1992; krş. el-Mizzi, **Tuhfet el-Eşraf**, IV, No: 7775-7780, Hindistan, 1983.

2) Kadı Iyaz, a.g.e., IV, 32; Ebu Nuaym Ahmed b.Abdillah el-İsfehanî, **Hilye el-Evliya** ve Tabakat el-Asfiya VI, 316, Beyrut, 1967; İbn Abdulber, a.g.e., 119; bkz. **el-İntika fi Fazail el-Eimme**, 31, Kahire, 1931.

3) Ebu Nuaym, a.g.e., IV, 322; Kadı Iyaz, a.g.e., I, 149.Dibanî,age,ll,63

4) Schacht, a.g.e., 311; krş. Abdullah Ö.F., **Malik's Concept of Amal**, 125, 302, 304, Chicago, 1978.

5) Kadı Iyaz, a.g.e., I, 194.

6) Dutton, a.g.m., 10-20.

İmam-ı Malik'in,Medine amelinin Peygamberin filleri mesabesinde telakkî edilmesi gerektiğine dair görüşleri, **Muvatta**'dan da anlaşılacağı gibi onun özellikle Mısır'da bulunan çağdaşlarından Leys b. Sa'd'a yazdığı mektuptan da anlaşılabilir. O, bu mektupta hakkında nas olmayan konularda ictihad edilerek amel edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Amel kaynakları ise genel olarak, Malikîlere göre ikiye ayrılır :

1- Peygamber zamanından gelen naklî ameller (ümmetin icmaı mesabesinde)[1] Bunlar da kendi aralarında çeşitli kısımlara ayrılabilir.

a- Peygamber'in sözleri.

b- Peygamber'in fiilleri: Kâdî Iyaz bu kısım için Peygamber'in zekat nisabı olarak kabul ettiği mud ve sa' ölçülerinin , ezan ve kamet şeklinin ve hibe akdinin bağlayıcılığı fikrini misal verir.

c- Peygamber'in takrirleri: O'nun, kölelerin kendi kusurlarına ilişkin sonuçların kendilerine ait olması ile ilgili hükmü böyledir.

d- Peygamber'in bir fiili bilerek terketmesi: Kâdî Iyaz'a göre onun yaş meyve ve sebzelerden zekat almayı bırakması böyledir. Malikî müellife göre bunlar, nesilden nesile intikal ederek geldiği için hem nas, hem de amel hükmünde kabul edilmesi gerekir. Medinelilerin ameli de o nedenle hüccet sayılmıştır.

Halbuki, dinî emirleri naslarla nasları da sadece Allah ve Rasulünün sözleriyle özdeşleştiren İmam-ı Şafiî ve İbn Hazm'a göre insan amellerinin dîni emirlere kaynaklık etmesi doğru olmaz. Onlara göre insanlar, sadece nasları başkalarına aktarır veya yorumlayabilirler. Yoksa İnsanların dinî emirlere kaynaklık etmeleri gerekmez. Ancak bazı Malikîler için Peygamber tarafından Medine Mescidinde ifa edilen ibadetler ve öşür gibi yerel veya ekonomik şartlara uygun düşen yorumlara itibar edilmesi de söz konusudur. O nedenle mezkur misallerde de görüldüğü gibi Medine'nin tabii şartlarının, bu emirlerin yorumlanmasında rol oynamış olabileceği de mülahaza edilebilir. Nitekim bazı Malikîler de benzer nedenlerden ötürü bu tür amellerin, kıyas ve âhad yolla gelen Peygamber sözlerine tercih edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre taşrada yaşayan müslümanlar da Medine amelini aynen taklid etmiştir.

Kâdi Iyaz'a (544) göre Medine dışındaki beldelerde mütevatir haber de olamaz. Çünkü tabii olarak buralardaki haberlerin isnadlarının her halkasında hem aynı çoklukta ravi bulunması mümkün olmaz, hem de taşradaki ilk dönemlere ait ravi sayısı bu çokluğa cevap vermez. O nedenle Kadı Iyaz bunlara itiraz ettikleri için özellikle Şafiîleri suçlar.[2] Genel olarak Malikîlere göre Medine hadisleri, diğerlerine daha başka yönlerden de üstündür. Hatta bazıları Medine'de varit olan ahad haberlerin başka beldelerdekilerden daha makbul olduğunu söylemiştir. Çünkü bu hadislere göre işlenen fiillere, Peygamber bizzat vakıf olmuştur. O nedenle Medine'de okunan ezan metninin, Mekkelilerin ezan metnine tercih edilmesi gerekir. Çünkü Medinedeki metin Peygamber'in bilgileri dahilinde sıhhat bulmuştur.[1]

1) Kadı Iyaz, a.g.e., I, 64; İbn Teymiye Ebu el-Abbas Ahmed el-Takıyyuddin, **Sıhhat el-Usul**, 16-30, Kahire, Tsz.; R. Brunschwig, a.g.e., 21-22; M. el-Rai el-Endulusî, **el-İntisar el-Fakir**, 215-219, Beyrut, 1981; Zehebi, **Siyer**, VIII, 84; **Tezkire**, I, 187; İbn Hacer, V, 59; Laknevî, a.g.e., 95.

2) Kadı Iyaz, a.g.e., I, 69-70; bkz. Serahsî Ebu Bekir Muhammed b.Ebi el-Sehl **Mebsut**, II, 28, III, 2-3 Kahire ,1960; İbn Ebi Hatim el-Razî, **Adab el-Şafiî ve Menakibuh**, 192, Halep, 1953; Baci Ebi el-Velid Süleyman b.Halef, **İhkam el-Fusul fi Aham el-Usul**, 483, Beyrut, 1986; Zehebî, a.g.e., VIII, 98.

2- Peygamberden sonra gelen alimlerin reylerine göre gelişmiş olan ictihadî ameller: Kadi Iyaz, bu tür amelleri icma olarak da nitelemiştir.

Peygamber'den sonra gelen alimlerin görüşlerine dayanan ictihâdî ameller de bazı Malikîler tarafından icma hükmünde kabul edildiği halde, bu meseleyi prensip olarak kabul eden İbn Teymiye, ancak Hz. Osman'ın şehit edilmesine kadar geliştirilen amellerin bu nitelikte olduğunu ve ondan sonra ortaya çıkmış olanlarda bozulma olduğunu söylemiştir. Fakat bazıları, bu süreyi biraz daha uzatarak, Raşid halifeler dönemi olarak bilinen ilk otuz yılla tahdit etmiştir. Ancak İbn Teymiye'ye göre burada söz konusu olan ictihâdî ameller, Mâlikîlerin sadece Kuzey Afrikadaki kolları tarafından kabul edildiği halde, diğer beldelerde yaşayan insanlar, ona prensip olarak karşı çıkmışlardır.[2] İbn Hazm da Endülüslü Malikîleri tenkit ederken, onların başka mezhepler için olduğu gibi doğulu Malikîlere de uymadıklarını ifade etmiştir.

Ancak genel olarak Malikîlerin bu tür amelleri âhad haberlerden üstün tuttuklarına dair yapılan nakiller hakkında ihtilaf edilmiştir. Ama İmam-ı Malik'in (179) taşrada yaşayan alimlerin, Medinelileri taklit etmesi gerektiğini ifade ettiği doğrudur. Ona göre İbn Mesud (31) da Medine'ye geldiği ve orada yeni bilgilerle karşılaştığı zaman Irak'ta açıkladığı bazı düşüncelerini terkettiği görülmüştür. Gerçekte bu konularda Malikîler arasında da bazı ihtilaflar olmuştur. Bunlardan birisi imam-ı Malik'le Leys b. Sa'd (175) arasında geçmiştir. Ancak onlar arasındaki ihtilaflar, Leys'in hakkında hiç bir suretle icma olmayan ve sadece Medineli alimlere ait münferit görüşlere ters düşmesinden dolayı ortaya çıkmıştır. Bir görüşe göre Malik de Medine amelinin bütün olarak değil, bilakis kısmî olarak hüccet olduğunu kabul etmiştir.[3]

Bazı Malikî araştırmacılara göre onun dinî bir hüccet saydığı amellerin neler olduğu **Muvatta**'da zikrettiği bazı tabirlerden de anlaşılmaktadır. Mesela Hz. Ömer'in (23) safların sık olmasını emretmesi, Münkedirin ikindiden sonra namaz kılmasına mani olması, Hz. Ayşe (57) tarafından Peygamberin üç kat kefenlendiği söylendiği halde, Hz. Ebu Bekir'in cenazelerin genel olarak iki kat kefenlenmesinin yeterli olaca-

1) R. Brunswig, **Etude d'İslamologie**, II, 99, Paris, 1976; Michau Bellaire, **Essai sur Les Sema ou la transmission Orale**, 345-54, Hesperis, Rabat, 1924; Şeybani, **Kitab el-Asl**, I, 133, Beyrut, 1980.

2) İbn Teymiye, a.g.e., 16-30; A. Lambton, a.g.e., 17.

3) Ö. F. Abdullah, a.g.e., 180-185, 300-305.

ğını söylemesi böyledir. Malik bunları ifade ederken tercih yaptığına dair bazı tabirler kullanmıştır. Ancak Malik en çok Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in amellerini delil saymıştır.

Malik'in bize göre sünnet olan amel şudur (el-sünnet ındenâ), bize göre hakkında ihtilaf olmayan amel budur (el-sünnet el-letî lâ ihtilafa fîhâ ındenâ) bize göre hakkında ihtilaf olmayan emir şudur (el-emr ellezî lâ ihtilâfe fîhi ındenâ) diyerek ifade ettiği ibareler, onun tarafından huccet sayılan amel veya emirlere delalet edebilir.Burada görüldüğü gibi Malik'in emir lafzını kullanarak ifade ettiği formüllerle onun Peygamber fiilleri veya sahabe ictihadını kasdettiği anlaşılmaktadır.

Bazıları, İmam-ı Malik'in zikrettiği bu formüllerin hücciyyetinin mücerret sünnet olarak nitelediği amellerden daha bağlayıcı olabileceğini söylemişlerdir. Onlara göre mezkur ibareler arasında sünnet olarak tabir edilen formüller de sadece amel mesabesindeki hükümlere delalet edebilir.[1]

Malik'in "bize göre filan mesele sünnet olarak gerçekleşmiştir." (Madat el-sünne ındenâ) ve "bize göre emir olan şudur" (el-emr indenâ) suretinde kullandığı tabirlerin ise Medineliler arasındaki ihtilaflı görüşlere tekabül eden ibareler olduğu anlaşılmaktadır. Onun tarafından "bize göre ictima edilen emir şudur" diye ifade edilen ibareye gelince bu da Medine'ye ait mahallî bir icma'a taalluk etmektedir. Çünkü İmam-ı Malik de huffeyn üzerine mesh edilip edilmeyeceği veya hangi şartlarda mesh edilebileceği konusunda olduğu gibi Medineliler arasında bazan ihtilaf edildiği, bazan da ittifak olduğunun farkında idi. O halde, İmam-ı Malik'in kullandığı mezkur formüller, özellikle bu tür meselelerin tavzih edilmesi için kullanmış olabileceği de söylenebilir.[2]

Ancak çokları gibi Malik'in de daha evvel benimsediği bazı iddiaları bırakıp, mesh konusunda olduğu üzere zaman zaman başkalarının görüşlerine tabi olduğu da olmuştur.[3] Her ne olursa olsun, Malikîlere göre Medineli alimler ictihad ederken, taşradakilerden daha fazla konuda isabet etmiş oldukları için genel olarak ittifak edilen görüşler de en fazla Medine'de gerçekleşmiştir. Onlara göre taşrada yaşayanların Medinelileri taklid etmelerini gerektiren sebeplerden biri de bu dur. Ancak genel olarak müctehid görüşleri ile âhad haberlerde ihtilaf edilmiştir. Fakat Kâdî Abdulvehhab (432) bu konuya mütevatir haberleri de dahil etmiştir. Halbuki Kâdî Iyâz'a göre[4]bir amel :

a-haber-i vâhid ile müttefik olursa, bu durum onun sıhhatını takviye eder.[5]

1) Kadı Iyaz, a.g.e., I, 64; Malik burada bazı görüşlerini ahsenü ma semi'tü veya sümi'tü diyerek ifade etmiştir. **Muvatta**, 85, 91, 92150, 201, 326, 785, 787, İstanbul, 1981.
2) Dutton, a.g.m., 10-20; Baci, a.g.e., 485; Şafiî, **el-Umm**, I, 33, Beyrut, 1973.
3) J. Burton, **The Coran and The Islamic Practice of Wudu**, BSOAS, LI/1, 1988; bkz. Ö. F. Abdullah, a.g.e., 28-32, 415-430; Şafiî, **el-Ümm**, I, 33, Beyrut, 1973; Bu gün en eski **Muvatta** nüshası 277 tarihli olup, Dublin'deki The Chester Beattis Kütüphanesinde bulunmaktadır.N. Calder, a.g.e., 38; F. Sezgin, GAS, 458-459.
4) Ebu Zehra, **Usul el-Fıkh**, 108, Kahire, 1957.; bkz. Abdulkerim Zeydan, **el-Veciz fî Usul el-Fıkh**, 170-171, Beyrut, 1985; Kadı Iyaz, a.g.e., I, 70.
5) Kadı Iyaz, I, 70.

b- Bir amel, herhangi bir haber-i vâhid ile müttefik olduğu halde, başka bir haber-i vâhidle ihtilaflı olursa sadece onun müttefik olduğu haber kabul edilir.

c- Bir amel, bir kaç haberle birlikte ihtilaflı olursa, haberler terkedilir ve amelin Peygamber zamanından geldiği varsayılarak (amel-i naklî) tercih edilir. Çünkü bu tür haberlerin zannî olduğuna hükmedilmesi, daha makul olur. Ancak bir görüşe göre böyle bir amel, naklî olmak yerine ictihadî olursa, o zaman bilakis haberler tercih edilir. Meselâ İmam-ı Malik, herhangi bir konuda müjde alınmasına matuf olarak, Allah'a secde yapılması ile ilgili bir haber naklettiği halde, kendisi bu konuda amel olmadığını belirtmiş ve İslâm ümmetinin de müjdeli haber almakla hiç bir zaman secde etmediğini söylemiştir.

Ancak bir rivayete göre Yemame savaşının müslümanlar tarafından kazanıldığı duyulduğu zaman Hz. Ebu Bekir secdeye kapanmıştır. Ama Malik, bu haberin zayıf olduğunu belirtmiş ve buna karşılık bir çok müjdeler aldığı halde, Peygamber'in böyle bir secde yapmadığını söylemiştir. Buna karşılık,Şeybânî bu konuda bir dizi müspet haber zikretmiştir. Ama İmam-ı Malik bu tür nev-zuhur haberleri genel tecrübelere kıyas etmiştir.[1] Bir görüşe göre genel tecrübelere uygun olan haberler de onlar tarafından icma hükmünde sayılmıştır. Ama yukarda da görüldüğü gibi İmam-ı Malik, bazan kendisi tarafından nakledilen haberlerle amel etmemiştir. İbn Rüşd de bunun bir nevi Mâlikî usulü olduğunu söylemiştir.

İki haber arasında ihtilaf edildiği zaman özellikle Ebu İshak el-İsferâînî'ye (418) göre onların senedlerinde Medineli ravî olup olmadığına bakılarak, Medineli ravilerin rivayet ettiği haberlerin tercih edilmesi gerekir. Malikîlerden Şâtıbî (790) ise haberler arasında ihtilaf olursa, doğrudan hakkında amel olan haberin tercih edilmesi gerektiğini belirterek, şerî bir değeri haiz olan herhangi bir haber hakkında amel olmamasının makul olmadığını ifade etmiştir. Buna göre hakkında amel olmayan haberlerin şer'î değeri de olmayacağı için terk edilmesinde de sakınca olmaz.[2]

İmam-ı Malik'in Medine ameline dayanmasında rol oynayan gerekçelerin tavzih edilmesine uygun olan bir çok örneklerden birisi de Ebu Yusuf'un, ona ezanı tercîyi niçin tasvip ettiklerini sorduğu zaman onun ezanın binlerce sahabenin huzurunda yıllarca Medine'de tekrar edilmiş olmasının bu konudaki kendi görüşlerinin, sair görüşlere takdim edilmesini gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre Medine'de yürürlükte olan uygulamalar, başka beldelerde yaşayan bazı kimselerin ferd haberlerinden çok daha bağlayıcı olacaktır. Ebu Yusuf, ona "sa" ölçeğinin 5 tam 1/3 rıtıl değerinde olduğu hakkında hangi habere dayandığını sorduğu zaman da İmam-ı Malik, yanında bulunanlardan birine Medine'de halen kullanılmakta olan ve "sa" denilen bir aygıtı göstermesini

1) Y. Dutton, a.g.m., 15-20; Şeybânî Ebu Abdullah Muhammed b.el-Hasen, **le Grand livre de la Conduite de l'Etat**, I, 152, Ankara, 1989 (M. Hamidullah trc.).
2) U. F. Abdullah, a.g.e., 186-187, 509-512.

söylemiş ve Ebu Yusuf'a dönerek, gerçek meramını da sahabe ve tabiîler devrinden beri her zaman için gördüğünüz şu aletin kullanıldığna şahit olduk diyerek ifade etmiştir.[1] Kâdî Iyâz'a göre Hz. Ömer de amele aykırı olarak hadis nakledenleri zorda bırakacağını söylemiştir.[2]

Malik'e göre tabiîlerden bazıları, gerçekte amele aykırı hadis naklettikleri halde, bu haberlerin ona uyup uymadığını araştırmayı zahmet addetmişlerdir. Görüldüğü gibi rasgele hadis nakledilmesini bir nevi sorumsuzluk olarak telakkî eden Malik, Kâdî Amr b. Hazm ile beraber bulunduğu bir sırada başka bir yerde kadılık yapan kardeşi Abdullah'ın içeri girerek, onun verdiği fetvalardan birinin hadise aykırı olduğunu söylediğini nakleder. Amr b. Hazm da o zaman onun bahsettiği haberin amele aykırı olduğunu ifade ederken[3] İbn Abdulber de amelsiz ilme itibar edilmeyeceğini söylemiştir[4].

İmam-ı Şafiî başta olmak üzere hadisin amelden üstün olduğunda ısrar edenlerden birisi de Medineli alimlerden İbn el-Maceşun'a ameli hadisten üstün saydığınıza göre sizin hadis rivayet etmeniz abes olur demiştir. Ancak unutmamak gerekir ki, Malikîler hadisleri her zaman için amel etmek üzere nakletmemişlerdir. Nitekim yukarıda da görüldüğü gibi İmam-ı Malik şükür secdesi ile ilgili bir haberi kendisi de naklettiği halde, onunla amel edilmediğini ifade etmiştir. Bir iddiaya göre Abdurrahman b. Mehdî camilerde gördükleri ile haberlerde okudukları şeyler arasındaki farkların çokluğu karşısında habere itimadının azaldığını ifade etmiştir. Rebi de amelin binlerce kişinin idrak ve malumatına dayandığı halde, haberin yerine göre bir kişinin ihbarı ile sınırlı kalmış olmasının, amelin tercih edilmesine yarayacağını söylemiştir.

İmam-ı Malik, Peygamber'in savaş dönemlerinde binlerce sahabeyi bir araya topladığını ve savaş bittikten sonra da bunların çoğunun Medine'de kaldığını ifade ederek, taşraya gidenlere karşılık Peygamber ile aynı yerde yaşayan bu insanların taklid edilmesinin daha evla olacağını belirtmiştir.

İbn Ebi Hazm da Ebu el-Derdâ (32) ile ilgili olarak onun bir gün belli bir konudaki kendi fikrini teyid ettirmek üzere haber araştırdığını, bunun üzerine birisinin, ona bir haber naklettiğini belirterek, Ebu el-Derdâ'nın, ona mezkur haberin daha evvel kendisine de intikal ettiğini, ancak onu amele aykırı olduğu için kabul etmediğini söylediğini ifade etmiştir. İbn Ebî el-Zinad (174) da Ömer b. Abdulaziz (101) bazan fakihleri toplar, onlara belli konulardaki sünnet hükümlerenin ne olduğunu sorardı. Fakat senedi ne kadar sağlam olursa olsun, hakkında amel edilmemiş olan haberleri kabul etmezdi demiştir.

1) İbn Rüşd, **Bidayet el-Müctehid**, I, 83-84; Serahsî, **Mebsut**, I, 128, Kahire, 1960; Kadı Iyaz, I, 68-70; Beyhakî, **Sünen**, I, 418; Şeybanî, **Kitab el-Asl**, I, 133.
2) Y. Dutton, a.g.m., 15-20; Kadı Iyaz, a.g.e., I, 66, 224; Baci, a.g.e., 483; Serahsî, a.g.e., III, 90, VII, 28; İbn Seyyid el-Nas, **Uyun el-Eser**, I, 203, Beyrut, 1974.
3) Kadı Iyaz, a.g.e., I, 45; bkz.Veki, **Ahbar el-Kudat**, I, 176, Kahire, 1947.
4) İbn Abdulber, a.g.e., I, 118.

İmam-ı Malik'e göre hadislerin lafzî (metin) ve şer'î olmak üzere iki ayrı ciheti var ki, taşradaki alimler, Medinelilere özellikle onların şer'î cihetini öğrenmek için muhtac olmuşlardır. Ancak İmam-ı Şafiî, İmam-ı Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre Medine ameli, hadise uyduğu sürece makbul olduğu halde, Malikîlere göre bilakis bazı hadisler Medine ameline uyduğu sürece kabul edilir. Şafiîlerden İbn Kuteybe'ye (270) göre de haberler, her zaman için unutma veya yanlış anlamaya konu olabileceği halde, ameller için bu tür risklerin hiç biri söz konusu olmaz.[1]

Namazda selam konusu ile ilgili bazı haberlerde de görüldüğü gibi özellikle uygulamaları, Peygamber tarafından insanların tercihine bırakılan haberlerin kişilere göre farklı şekilde anlaşılması mümkün olduğu halde, amellerde bu tür riskler de görülmez. Nitekim İmam-ı Malik, bunlara itibar ettiği için **el-Muvatta** adlı eserinde Peygamber sözleri ile mevkuf (sahabe sözü) ve maktu (tabiî sözü) haberler arasında önemli bir denge kurmuş ve onlarla halin icabına göre amel etmiştir. O nedenle Malikîler sünnet fikrini sahabî ve tabiî sözlerine de teşmil ederek, özellikle Şafiîlerden daha kapsamlı bir sünnet tarifi ortaya koymuşlardır.[2]

Bir görüşe göre Medine'de amel olarak gelişmiş olan din kültür ve kuralları, Iraklılar tarafından haberlere karıştırılmış ve bir müddet sonra aynı yerde meydana çıkan ve ihtiyac halinde, zayıf haberlerle bile amel edilebileceğini söyleyen Ahmed b. Hanbel (241) ve Davud el-Zahirî (270), bu haberlerle bir nevi hadis fıkhı ortaya koymuşlardır. Halbuki onlardan çok daha evvel ortaya çıkan Malikîler, Peygamber'in sözleri ile birlikte Medine'de yaşayan alim ve yöneticilerin rey ve amellerini, genel olarak sünnete dahil etmişlerdir. Onlara göre Peygamber'in "Ben, size iki şey bırakıyorum, onlara sarıldığınız sürece sapmazsınız, bunlardan biri Kur'ân, diğeri de Rasulünün sünnetidir" anlamındaki sözü de bu mealda bir sünnet anlayışına delalet eder.[3]

C- ŞAFİİ VE MALİKİLER

Genel olarak bakıldığı zaman İmam-ı Şafiî, kendileri tarafından geliştirilen fıkhî kurallara uymayan Peygamber sözlerini ihmal etmeleri nedeniyle Malikîlerle Hanefîleri aynı kefeye koyarak tenkit eder ve onların bazı haberlerle amel etmedikleri halde, hadis tahric etmelerini de abesle iştiğal olarak görür. Halbuki selef alimleri, rivayet ettikleri hadislerle her zaman için amel etmişlerdir.[4] Ancak İmam-ı Şafiî'nin tenkitlerinin haklı olup olmadığının bir göstergesi olarak bazı Malikî ve Hanefî kaynaklarında yer alan haberlerin sayısal durumu da önemli bir fikir verebilir.

Malik'in **Muvatta**'nın Zürkânî Şerhine göre bu eserde 822 aded Peygamber sözü bulunmasına karşılık, 613 tane sahabe sözü, 285 aded de tabiî sözü mevcuttur.

1) Dutton, a.y.; Kadı Iyaz, I, 45, 66.
2) J. Schacht, a.g.e., 77.
3) Y. Dutton, a.g.m., 20, 24.
4) J. Schacht, a.g.e., 21; Roger İdris, **l'aube du Malikisme**, 19-40, S. İslamica, LVI, Paris,

Şeybânî'nin **Muvatta'ı** ise 429 peygamber sözü, 628 aded sahabe sözü, 112 tane tabiî sözü ve on tane de tabi-i tabiî sözü ihtiva eder. Ebu Yusuf'un **Kitab el-Asâr'ı** ise 189 Peygamber sözü, 372 sahabe sözü, 549 tane de tabiî sözüne sahiptir. Şeybânî'nin **Kitab el-Asâr'ı** ise 131 tane Peygamber sözü, 284 aded sahabe sözü, 550 tane de tabiî ve 6 tane de tabi-i tabiî sözü ihtiva eder. Buna karşılık, Şafiî ve Taberî'nin tahric ettiğine göre Evzaî'nin rivayet ettiği Peygamber sözleri de onun tarafından nakledilen mevkuf haberlerden daha çok olmasına rağmen, bu haberlerden bazılarının senedi muttasıl değildir.[1]

Malikîlerin hadis telakkîlerini gayr-i muntazam olarak tasavvur eden Şafiî, onların nev-i şahsına münhasır hadisciler olduklarını ifade eder. Buraya kadar görüldüğü gibi Şafiî, Hanefî ve Malikîleri hadislere uymadıkları için tenkit ettiği halde, J. Schacht'a göre Şafiî, daha çok sayıda hadis tahric etmiş olmasına rağmen, fıkhî hüküm çıkarırken onların çoğunu te'vil veya te'lif etmiştir.

Halbuki Hanefî ve Malikî alimler, Şafiî'ye nisbetle daha az sayıda hadis tahric ettikleri gibi onlar tarafından te'vil edilen haberler de sayısal olarak daha az olmuştur. Ancak J. Schacht'a göre Şafiî'nin te'vilciliği, bir nevi tefsircilik olduğu halde, Hanefî ve Malikîler, biraz daha husûsî nedenlerle hadis te'vil etmişlerdir.

Nitekim İmam-ı Malik'in, ihtilaflı haberler karşısında şahsî tercihini ifade etmek üzere "ahabbu ileyye" tabirini kullanması meşhur olmuştur.[2] Bu da Malikîlerin, Peygamber sözlerini sahabe reyine bağımlı bir tarzda yorumladıklarını gösterebilir. Gerçekte bunun sebeplerinden biri, şu kaziyyelerdir: Bazı fakih ve muhaddislere göre hadislerin Kur'ân'ı neshetmesi fikrinde, Peygamber'in Kur'ân'ı herkesten daha iyi bildiği mukaddimesi ne kadar etkili olmuşsa, genel olarak hadislerin mevkuf haberler ışığında yorumlanmasında da Peygamber sünnetini en iyi sahabenin bildiği varsayımı o kadar etkili olmuştur. Sahabe sözlerinin bir nevi mukaddime kabul edilmesi ve onlara dayalı olarak kıyas yapılmasının temel sebebi de Peygamber'in sünnetini, en iyi onların bildiği varsayımıdır.[3] Onların şer'î kaynaklar arasına tâbiî sözlerini katmalarında da sahabe tatbikatının en iyi tabiîler tarafından bilindiği mülahazası rol oynamıştır. İşte İmam-ı Şafiî gibi İbn Hazm'ın da kabullenemediği şeylerden biri bu dur. Bu konuda bir çok deliller ileri süren İbn Hazm'a göre daha sonra gelen alimlerin de sahabe kadar ilim sahibi olduklarının kabul edilmesi gerekir. Çünkü o, fazilet (üstünlük) Allah'ın elindedir, kime isterse ona verir diyerek, bu konuda bir çok gerekçeler ileri sürmüştür.[4]

1) N. Calder, a.g.e., 21-35.
2) J. Schacht, a.g.e., 22-23. Ancak, onun zaman zaman kullandığı "ahsenu ma semi'tu" tabiri, genelde Peygamber sözleri için değil, bilakis kendisine ulaşan selef kavli ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.
3) J. Schacht, a.g.e., 23-27.
4) **İhkam**, I, 125-130.

Hattabî, ihtilaflı hadisler arasında rey ile tercih yapılabileceğine dair ilk üç halifenin amelleri arasından bazı delilleri ileri sürerken, Kâdî Iyâz da Peygamber'in sözlerinden bir kısmının İlâhî olmaktan ziyade onun kişisel imtiyazlarıyle ilgili olduğunu ifade etmiştir.[1] Bir görüşe göre İmam-ı Malik'in Medineli seleflerinden bazıları da özellikle Hz. Ömer'in sözlerinin, Peygamber'e isnad edilen bazı sözlere karşı tercih edileceğini söylemişlerdir. Mesela Dahhak b. Kays, hacc-ı temettu'u kabul etmediğini beyan ettiği zaman Sa'd b. Ebî Vakkas (53) ona kızarak, onu Peygamber'in vaz ettiğini söyleyince, Dahhak da hacc-ı temettu'u bilakis Hz. Ömer'in de reddettiğini ifade etmiştir. Bu konuya temas eden Malik ise Dahhak'ın haklı olduğunu belirtmiş ve onun Peygamber'in sünnetini Sa'd'dan daha iyi bildiğini söylemiştir. Görüldüğü gibi bunlar, Medinelilerin Hz. Ömer'i model kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak Şafiî'ye göre Peygamber'in sözleri karşısında Hz. Ömer'in sözleri bir şey değildir. İbn Hazm da Medinelilerin, Hz. Ömer'i model kabul ettikleri halde yerine göre ona muhalefet ettiklerinden bahseder. O halde, Malikîler Hz. Ömer'i hali hazır şartlara göre model kabul etmişlerdir.[2] Kısaca ifade etmek gerekirse, İmamı Şafiî, dinî yorumların dil ve mantık kuralları yerine, habere dayandırılması gerektiğinde israr etmiştir. Taberî de bu amaçla Şafiî'ye tabi olmuştur.[3] O nedenle Şafiî Malikîlere bu noktada da muhalefet etmiştir.

D- ŞAFİİ VE HANEFİLER

Rakiplerinin dediklerine bakılırsa Iraklılar, hadislere Medineliler kadar bağlı kalmamışlardır. Fakat Şafiî'ye göre bu doğru değil, bilakis hadislere Medineliler daha az bağlı kalmıştır. Çünkü Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un tahric ettiği hadisler, sayısal olarak Medinelilerin tahric ettiği hadislerden daha fazladır. Fakat Medineliler Iraklıları, Iraklılar da Medinelileri Peygamber'in sözlerini ihmal etmekle suçlamışlardır.[4]

Schacht ise Medinelilerle Iraklıların hadislere karşı temelde aynı tavırlara haiz oldukları halde, Iraklıların usul kültürünün biraz daha gelişmiş olduğunu ifade eder. Mesela İmam-ı Muhammed'e göre muttasıl bir haber veya kıyasa dayanmayan hiç bir hüküm geçerli olamaz. Ancak sahabe sözleri, genel olarak kıyasa tercih edilir. Şafiî'nin dediği gibi Şeybânî de Peygamber'den gayri hiç kimsenin huccet olmadığını söyler. Ona göre dinin gerçek kaynağı Allah'ın Kitabı ve Peygamber'in sözleridir. Ancak Peygamber'in sözlerinin önceliği, Şeybanî tarafından Şafiî'den de evvel kabul edilmiş olmasına rağmen, Şafiî'nin bu konudaki tavrı, genelde hem biraz daha şümullü, hem de daha kararlıdır. Halbuki Ebu Yusuf, meşhur hadisleri alınız, ama şaz haberlere karşı

1) J. Schacht, a.g.e., 25; krş. J. Burton, **The Coran and The Islamic Practice of Wudu**, 50-51, BSOAS, LI/1, 1988.
2) J. Schacht, a.g.e., 27.
3) J. Schacht, a.g.e., 27, 29; bkz. C. Guilliot, **Exegese, Langue et Theologie en İslam**, 190-197, Paris, 1990; A. Rippan, **Approaches to the History of the Interpretation of the Coran**, 70, Oxford, 1988; R. Blachére, **Les Savants İrqiens et leurs İnformateurs**, 14, Mel: W. Marçais, Paris, 1950
4) J. Schacht, a.g.e., 27.

mutlaka daha dikkatli olunuz diyerek, Peygamber'in de bir gün kürsüden "bir devir gelecek, o devirde bana isnad edilen sözlerin çoğaldığı görülecektir. İşt o zaman bilin ki, bu sözler arasından Kur'ân'a uyanlar benim sözüm, uymayanlar ise benden değildir." diye buyurmuş olduğunu kaydeder. Bir rivayete göre Peygamber de "Ben sadece Allah'ın helal kıldıklarını helal, haram kıldıklarını da haram kılarım. O nedenle kimse benim adıma sığınmasın buyurmuştur.[1]

Ancak genel olarak Hanefîler, sahabe sözleri başka bir sahabî sözüyle nakzedilmiş olmadıkça, onları ihmal etmeyeceklerini söylemişlerdir. Buna göre Şafiî ortaya çıkıncaya kadarki mevcut mezheplerin, Peygamber sözleri ile sahabe sözlerini birbirine denk olarak kullandıklarını söylemek o kadar kolay olmaz. Ancak Peygamber'e isnad edilen her sözün, gerçekten ona ait olduğunu kestirmek de kolay olmamıştır. Bu demektir ki, hanefilerin belli bir sahabeye ait olduğunu kesin olarak bildikleri bir kısım mevkuf haberleri, Peygamber'e ait olduğundan emin olmadıkları bazı sözlere mukabil saymış olmaları da mümkündür. Ama bunun kestirilmesi de kolay değildir. Çünkü Selefî mezheplere dair bilgiler arasında birbirinden çok farklı konulara temas edilmiştir. Bunun sebeplerinden birisi, o zamanki müctehidlerin, Peygamber'e dair ihtilaflı hadislerin muayyen bir şekilde bağdaştırılması ve tefsir edilmesi ile ilgili olarak Şafiî'nin usullerine mümasil bir metod geliştirememiş olmalarıdır. Bu nedenle ihtilaflı hadislerle karşılaştıkları zaman bir nevi çözüm olmak üzere mevkuf haberlere de müracaat etmişler ve bu haberlerin de prensip olarak dinde huccet sayılmasını öne çıkarmışlardır. Bu da neticede sahabi sözlerinin de bir nevi sünnet unsuru olduğunun kabul edilmesine sebep olmuştur. Tahavî başta olmak üzere bu kültürle yetişmiş olan bazı müellifler de hadisler arasında sık sık ihtilaf bulduklarını zannederek, onları çözmeye koyulmuşlar ve bu nedenle bir çok hadisleri mensuh saymışlardır.[2] Hanefîler, çoğu yerlerde Kur'ân, icma, kıyas, istihsan, sünnetten çıkarılan temel kurallar, fıkıh usulü, Raşid halifeler ve genel olarak sahabenin ameline uymayan ihtilaflı haberlerle amel etmekten kaçındıkları halde, ahvale uymayı tercih etmişlerdir. Peygambere müteanz olarak isnad edilen bazı haberlere karşı da sahabe sözlerini takdim etmişlerdir. Onlara göre birbirleriyle müteanz olan sahabe sözlerine karşı da kıyasa baş vurmak gerekir. Ancak genelde, ahvale uydukları için müteanz olan müsned haberler gibi sahabe sözlerini ihmal ettikleri yerler de çoktur. Nitekim İbn Hazm ve İmam-ı Şafiî'ye göre Hanefîler, Irak otoritesi olarak bilinen İbn Mesud'un bazı sözlerini terketmişlerdir.[3]

---

1) J. Schacht, a.g.e., 28. Ancak, bu haberlerde söz konusu olanlar Kur'an ayetlerinde de yer almıştır. Mesela, "Dolaysıyle, sen sana vahyolunana (Kur'an) kuvvetle sarıl. Muhakkak ki, sen dosdoğru bir yol üzerindesin." (Zuhruf, 43)

2) J. Schacht, a.g.e., 32-33; bkz. A. Rippen, **Ebu Ubeyd's Kitab el-Nasih ve al-Mansuh**, 346, BSOAS, III/2, 1989.

3) J. Schacht, a.g.e., 32; İbn Hazm, **İhkam**, V, 233-245.

Hanefîlerin maktu haberlerle ihticac etmelerine gelince, onlara ait olan aşağıdaki kaynaklardaki haber dökümü de bu konuda önemli bir fikir vermektedir. Mesela Ebu Yusuf'un **Kitab el-Âsâr'**ında, 549 aded maktu haber yer alır. Bunların 443 adedi, İbrahim Nahaî'ye aittir. O, bunlardan sadece 15 tanesini başka tabiîlerden nakletmiştir. Şeybânî'nin **Kitab el-Âsâr'**ındaki 550 aded maktu haberin de 472 tanesi, yine İbrahim Nahaî'ye ait olduğu halde, o bunlardan sadece 11 adedini başka tabiîlerden aktarmıştır.[1]

İbrahim Nahaî, Ebu Yusuf'un kitabındaki 189 hadisten 53 nün, 372 mevkuf haberden de 147 sinin ravisidir. Şeybânî'nin kitabındaki 131 hadisin 26 sının, 284 mevkuf haberin de 104 nün ravisi yine o dur. Schacht'a göre burada Peygamber, sahabe ve tabiî sözleri arasında sayısal bir oran vardır.Ancak ona göre onlar tarafından tabiîlere sahabeden, sahabeye de Peygamber'den daha fazla müracaat edildiği söylenebilir.Ama bu doğru değildir. Medinelilere gelince onların tabiî sözlerine Iraklılar kadar fazla meselede muracaat etmemiş olmalarına rağmen, bu sözlere onların prensip olarak karşı çıktıkları da söylenemez. Her ne olursa olsun mezkur sayımların sonucu, Peygamber sözlerine hangi devirlerde nasıl müracaat edildiğini göstermektedir.

GerçekteSchacht'a göre Peygamber sözlerine dönüş sürecinin, Şafiî'nin çeşitli dönemlerinde olduğu gibi Hanefîlerin kendi aralarında da farklı şekilde geliştiği sezilmektedir. Bunun göstergelerinden birisi, şu dur: Ebu Hanife'nin daha evvel ileri sürdüğü kişisel görüşüne karşıt bir hadis bulduğu zaman eski görüşünü bırakıp hadise döndüğü olmuştur. Ama bunun örnekleri, ondan sonra gelen Ebu Yusuf'ta daha çoktur. Bu da hadise karşı uyanışın, bir çok mezheplerde zamanla geliştiğini gösterebilir. Fakat İbn Hazm, bu gelişmenin hicrî V. yüzyılda bile henüz tamamlanmadığını ima ederek, eski Hanefîleri tenkit etmeye koyulmuş, ama kendi görüşlerinden bazıları da daha sonra gelen alimler tarafından tenkit edilmiştir.[2]

E- GENEL OLARAK AMEL FAKTÖRÜ

Şafiî'ye göre Peygamber'in sözleri ile amel edilmesi için halifeler de dahil olmak üzere bir kısım insanların onlarla amel edip etmediklerine bakılması icap etmez, bilakis hadislerin amele değil, amellerin hadise tabi olması gerekir. Nitekim sahabe de Hz. Ömer'in bazı amellerini hadislere kıyas ederek tahkik etmiştir.

Schacht'a göre İbrahim Nahaî'nin bazı rivayetlerine bakılacak olursa,onun kendi zamanındaki bazı müslümanlar tarafından namaz sırasında siyasî düşmanlara beddua edilmesi ile ilgili haberlerin Hz. Ali ve Muaviye zamanında ihdas edilen bir nevi bidat olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü o, bu konuda Peygamber, Ebu Bekir ve Ömer'den gelen herhangi bir haber nakletmemiştir. Fakat daha muahhar olduğu halde, İmam-ı Şafiî

---

1) N. Calder, a.g.e., 25-35.

2) J. Schacht, a.g.e., 32-33; İbn Hazm, a.g.e., II, 240-250; Şeybânî, **Kitab el-Hucce alâ ehli el-Medine**, IV, 3-15, Beyrut, 1983 (Mehdî keylanî ilaveleri)

bu konuda Peygamber'e bazı haberler isnad etmiştir. Schacht ise Şâfiî tarafından nakledilen bu tür haberlerin İbrahim zamanından sonra ortaya çıkmış olduğunu söyleyerek, bu durumun onun zamanındaki insanların hadisten çok amele önem verdiklerini gösterdiğini ifade eder. Ona göre Şafiî de hadis dururken, amele uyulmasının bidat olduğunu söylemiştir.[1]

Ancak unutmamak gerekir ki, bidatlar ekseriye aksülamele sebep olur. Çünkü mezkur meselede de görüldüğü gibi amele uyan eski mezheplerin mensupları da kendileri tarafından tahric edilen haberlere karşı çıkılmasını bidat olarak nitelemişlerdir. Zaten bidat lafzı da sonradan çıkma görüşler ve fiiller için kullanılmıştır.[2]

Genel olarak Malik tarafından Selefe isnad edilen usullerden biri de sahabî veya tabiîlerin görüşlerine uyulması gerektiği fikridir. Nitekim O, şufa hakkıyle ilgili olarak Said b. el-müseyyeb ve Ebu Seleme b. Abdurrahman tarafından irsal edilerek nakledilen bir haber bulduğu zaman biraz çekimser kalmış, sonunda İbn el-Müseyyeb (94) ve Süleyman b. Yesar'a (94) kendi zamanlarında böyle bir meselenin uygulanıp uygulanmadığını sormuş, onların da bunu tasvip ettiklerini görünce şuf'a hakkını yasalaştırmıştır.[3] Malik ayrıca belli bir konuda mütala ettiği bir hadisi yeterli bulmadığı için o konudaki Ebu Seleme b. Abdurrahman ve Ömer b. Abdulaziz'in görüşünü de almak istediği halde, onların sözlerini de yetersiz bulması nedeniyle nihâî hükmün iç yüzünü merak etmesi muhtemel olanlar için de kıyas yapmıştır. Gerçekte burada hadise rağmen kıyas gibi yerine göre baş vurulan bir takım fıkhî kuralların da öne çıkarıldığı görülmektedir. Çünkü bir hükmün sadece nakle dayalı olarak ifade edilmiş olması, o meselenin amelî cihetlerini tavzih etmeyebileceği halde, aynı konuda ilaveten kıyas yapılmasıyle mezkur cihetlerin tebellür ettirilmesi de sağlanmış olabilir. Fakat İmam-ı Malik'in düşüncelerini yansıtmak üzere serdedilen bu fikirler, herkes tarafından kabul edilmemiştir. Nitekim Medineli hadiscilerden İbn Ebi el-Zi'b (159), hadisleri ihmal ederek, amele uyduğu için İmam-ı Malik'i tenkit etmiştir.

---

1) B Levis, **Political language in Islam**, Chicago, 1988; **On Quietist and Activist Tradition in Islamic Political Writing**, 257, BSOAS, XLIX, 1986, London; S. Ward, a.g.m., 407; P. Crone, **Even if a Ethopian Slave**, BSOAS, 59-67, LXVII/1, 1994; A. Lambton, a.g.e., 31-63; K. Vorsteegs, **Grammar and Exegesis, the Origins of Kufan Grammar and the Tefsir of Mukatil b. Süleyman**, 206-242, Der Islam LXIII/2, Berlin; K. Athamina, **al-Qasas Its Emergence Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society**, 53, S. İslamica LXXVI, Paris; N. Calder, **Friday Prayer and the Juristic Theory of Government**, 35, BSOAS, XLIX; V. Hammernah, **Mervan b. el-Hakem and the Caliphate**, 200, Der Islam. LXV. 1988; U. Rubin, **The Constitution of Madina**, 5-23, S. Islamica, LXII, 1985; Muhalla, IV, 194; J. Schacht, a.g.e., 60; 1986; D. Goitein, the origin and Nature of the Muslim Friday Worship, Muslim World, 183-195, (49), 1959; Beholding God on Friday, İslamic Culture, 163, XXXIV 1960.
2) J. Schacht, a.g.e., 61; bkz. V. Rispler, **Towards a New Understanding of the Term Bida**, 320, Der İslam, LXVIII/2, 206; A. Lambton, a.g.e., 16; M. Fierro, a.g.m., 205.
3) J. Schacht, a.g.e., 61.

Ancak Medinelilerden Kasım b. Muhammed'in (106) Medine amelinin bağlayıcılığı ile ilgili iddialarını tenkit eden Şafiî, İbn Hazm'ın da belirttiği gibi burada Medineliler arasından hangilerinin ameline uyulacağının belli olmadığı üzerinde durmuştur.[1]

Ancak Müslümanlar arasında rey ve amele uyulmasının bir nevi kural olarak görülmesi doğru olmaz. Nitekim eski Medineliler, bir hadiste yasaklanmış olmasına rağmen, daha ağır bir mikdar külçe altına karşılık, daha az mikdardaki sikke altının mübadele edileceğini kabul ettikleri halde, Malikîlerden İbn Abdulber hem bunun yanlış olduğunu, hem de Malik tarafından buna karşıt haberler nakledildiğini söylemiştir. Buna karşılık, İmam Malik'in "eskiden beri yumurtayla yumurtayı, buğdayla buğdayı mübadele ederek, onları tartmaya özen göstermiyorduk" demiş olması da eski Malikîlerin, hadislere fazla itibar etmediklerine delalet edebilir. Halbuki bir hadise göre bu tür şeylerin mübadelesi ancak tartıyla olur.

Malik'in kendi reyini kullanarak, eski Medinelilere ait bazı amellere karşı çıktığı da olmuştur. Onun Medineli selefleri, düşman topraklarına giren askerlerin, oradan bazı gıda maddeleri getirip özel olarak kullanmalarına müsaade ettikleri ve onların ganimet malı olarak pay edilmesine gerek görmedikleri halde, kendisi bunu kişisel reyi ile tahsis ederek belli bir mikdarla sınırlandırmıştır.[2]

İmam-ı Malik, aynı konudaki tavırlarından birini de şöyle ortaya koymuştur: Kadı Abdulaziz b. Muttalib tarafından kısas uygulanıncaya kadar, Medineliler bir kimsenin herhangi birisinin parmağını kırmasından ötürü böyle bir cezanın uygulanması gerektiğini bilmiyorlardı demiştir.[3] Gerçekte Malik'in bu sözleri, Medine amelinin kimlerin ameli olduğunu göstermektedir. Yani Malikîlerin uyulmasını ileri sürdükleri Medine amelinin, aynı zamanda kendi amelleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Medine amelinin, Medineliler arasında kökleşen ve hakkında çoğunluğun ittifak ettiği herhangi bir amel olabileceğini Şafiî gibi onun talebelerinden Rebi de kabul etmemiş ve bilakis bu konuda bir çok ihtilaflar olduğunu söylemiştir. Onlara göre bu ihtilaflardan kurtulmanın yegane yolu da hadis fıkhına dönmektir. Nitekim Medine'de cari olan ihtilaflarla ilgili olarak Şeybanî gibi Medineli İbn Ebi el-Zinad'ın (174) da bir kitap hazırladığı bilinmektedir.[4]

F- GENEL OLARAK AMEL VE IRAKLILAR

Doğrusu şu ki, Iraklılar yerine göre amele dayandıklarını kendileri de söylemişlerdir. Mesela onlar muhakeme usulünde davacılar beyyine getiremediği halde, iddiaları reddeden davalı yemin edecek olursa, kararın yemine göre verilmesini ileri sürerek, bu

---

1) J. Schacht, a.g.e., 65; krş. İbn Hazm, a.g.e., 238-240; Şâfiî, **Umm**, VII, 1991-93, Beyrut, 1973.
2) J. Schacht, a.g.e., 67; N. Calder, a.g.e., 29.
3) Şeybânî, **Kitab el-Hucce alâ ehli el-Medine**, IV, 416.
4) R. Brunschwig, a.g.e., II, 87; bkz. Şafiî, **Umm**, VII, 194-95, 200.

konuda Kur'ân ayeti olmadığı halde sünnetin de mezkur şekilde varit olduğunu ifade etmişlerdir. Halbuki Medinelilere göre davacıların yemini de muteberdir. Görüldüğü gibi Iraklılar, Medineliler tarafından prensip olarak kabul edilen görüşlerin aksine, davacıların beyyine yerine yemin etmelerini gereksiz görmüşlerdir.

Schacht'a göre yukarda da görüldüğü gibi hanefiler de ehli hadis gibi Peygamber sünneti fikrini kesin olarak benimsemiştir. Bu da bu fikrin İmam-ı Şafiî'den önce de mevcut olduğunu gösterir.Ancak Hanefiler sahabe sünneti fikrini de kabul etmiştir. Bunun daha bir çok örnekleri de vardır. Mesela Meşhur sahabî Enes b. Malik'in babası Malik, Enes'e zekatla ilgili olarak Ebu Bekir tarafından yazdırılmış olduğu iddia edilen bir sayfa vererek, o sayfadaki hükümlerin Allah ve Rasulünün emri olduğunu belirtmiştir.

Hz. Ebu Bekir'in, Enes'in babası Malik'e verdiği sayfanın sünnet olduğuna dair başka bir haber daha var ki, bir görüşe göre bu metin, daha sonra Enes'in oğlu Sümame vasıtasiyle evvela Hammad b. Seleme'ye, ondan da Hanefîlere intikal etmiştir. Buradan anlaşılan şu ki, Medineliler gibi Peygamber'e isnad edilen hadislerden müstakil bir sünnet fikri olduğu Hanefîlerde de vardır. Ama onların bu tür sünnet hükümlerini hadislere denk tuttuklarını söylemek doğru olmaz.

Nitekim Ebu Yusuf sünnetten çıkarılmış hükümlerle hadislerin tearuz teşkil etmesi halinde, genel olarak hadislerin tercih edildiğini ifade etmek üzere sünnet hükümleri karşısında sadece ferd haberlerin terkedildiğini söylemiştir. O, ayrıca siretle ilgili bilgiler için de müstakil bir isnad kullanılmasının gerekmediğini ve hilafı varit olmadıkca, bu tür bilgilerin sünnet hükmünde sayılacağını ifade etmiştir. Bu da onun hadislerden müstakil, fakat onların dûnunda bir kaynak olarak başka bir sünnet nevini kabul ettiğini gösterir.[1]

Buna karşılık, başka bir haberde de Ebu Yusuf halkın amelinin alelıtlak şer'î ve müstakil bir kaynak olarak kabul edilmemesi gerektiği halde, onları bu mesabede telakkî etmiş olmasından ötürü Evzaî'yi tenkid ettiği varittir. Ona göre halkın bir çok noktada Peygamber'in yasakladığı veya emrettiği şeylere aykırı amel etmiş olması da mümükündür. O nedenle ameller söz konusu olduğu zaman sadece Peygamber, sahabe, tabiî veya fakihlerin ameline uymak gerekir demiştir. Ebu Yusuf, Hz. Ali'nin içki içenlere Peygamber ve Ebu Bekir'in kırk, Ömer'in de seksen deynek vurulmasını istediklerini naklettiğini kaydederek, gerçekte bu sayıların tamamı birlikte sünnet olduğu halde, Hanefîlerin seksen deynek vurulmasında ittifak ettiklerini belirtir. Şeybânî de Zührî ve Atâ'nın, Peygamber'in sahih sözleri karşısında, herkesin kendi görüşünden rucu ettiğini haber verdiklerini belirterek, kendisi de Iraklıların hadislere

1) J. Schacht, a.g.e., 73-75.

tanıdıkları şer'î mevkinin gerçek boyutlarını ifade etmek üzere "Hadis, Peygamber'den duyduğumuz şeylerdir." demiştir.

Fakat J. Schacht'a göre Şeybânî, Peygamber sözlerine diğer Hanefîlerden daha çok önem vermiştir. Nitekim O, sünnet meselesine ayırdığı bölümlerde, hadislerden bağımsız bir sünnet kavramına hiç yer vermemiştir. Ancak Şeybânî, dinî kaynaklar olarak saydığı Kur'ân, hadis ve sahabe sözlerinin yanısıra Zührî gibi tabiîlerin görüşlerini de zikretmektedir. Ona göre ameller de belirli bir zamanla tahdit edilmiştir. Çünkü amellerde, Muaviye (60) zamanından itibaren bozulma olmuştur.[1]

Ama genel olarak Iraklıların sünnet anlayışına bakıldığı zaman onların sünneti Peygamber'in sünnetiyle tahdit etmedikleri görülür. Çünkü onlara göre genelde Peygamber sözleri gibi o zamanki müslümanlar tarafından geliştirilerek yaşatılan fiiller de sünnete tabidir. Fakat Iraklılar, amel sözünü pek fazla kullanmamış olmalarına rağmen, onlarla Medinelilerin sünnet anlayışı temelde birbirinden farklı değildir. Çünkü Şafiî Mısır'a vardığı zaman oradaki müslümanların Malikîliği taklid ettiğini görünce, Iraklıları kasdederek, doğuda da bazıları sizin gibi düşünüyor demiştir. O zaman Şafiî'ye karşı çıkanlardan bazıları her şeye rağmen, ihtilaflı hadisler karşısında yaşayan sünnete dayanmaktan başka bir çare de bulamadıklarını ifade etmişlerdir. Nitekim Şeybânî de özellikle müftüleri kasdederek, herkes tarafından terkedilen bir haberin kabul edilmesinin kolay olmadığını söylemiştir. Ancak bu satırlarda, ilk dönemlerinde hem Iraklıların, hem de Medinelilerin tesiri altında kalmış olan Şafiî'nin özellikle son dönemlerindeki fikirlerine yer verilmiştir. Ama her ne olursa olsun, onun nihâî ve kesin olan sünnet anlayışına göre sünnet, sadece Peygamber'in sözlerinden ibarettir.[2]

G- HADİSLERİ İSPAT VE NEFYEDEN BAZI GÖRÜŞLER

Fıkıhcılara göre hadislere karşı çıkanların başında mu'tezile, cehmiye,mürcie,kaderiyye ve birtakım Şiî grupları gelir. Halbuki İbn Hazm, hadis muarızları arasında genel olarak fakihleri de sayar. Ancak fakihleri aynı nedenlerden ötürü İmam-ı Şafiî de tenkit eder ve hadis karşıtlarının genelde iki grup olduğunu ifade ederek, onların tamamına karşı şu ayeti ileri sürer: "(Bu) Kitab'ı, her şeyin apaçık bir beyanı, bir hidayet, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olmak üzere peyderpey indirdik."[3]

İmam-ı Şafiî ile münakaşa eden hadis aleyhtarlarından bazıları da hadislere karşı çıkanların genelde iki grup olduğunu söylemiştir. Onlara göre;

1- Kur'ân ve ümmetin icmaını kabul ettikleri halde, Mutezile gibi genel olarak hadislere karşı çıkanlar.

1) J. Schacht, a.g.e., 76; bkz. H. Motzki, **Der Fıkıh des Zuhrî, Die Quellen Problematik,** 1-45, Der İslam, 68/1, Berlin, 1991.
2) J. Schacht, a.g.e., 76-77.
3) Nahl, 89; İbn Hazm, a.g.e., I, 115-125.

2- Hem Kur'ân'ı, hem de sadece Kur'ân'a uyan hadisleri kabul edenler. Şafiî'nin bu konudaki tespitlerine göre onların da temelde iki grup oldukları anlaşılmaktadır:

a- Ehl-i kelam gibi hadise karşı genel olarak muhalefet edenler,

b- Fakihler gibi yerine göre fıkhî kurallara uymayan hadisleri ihmal edenler. Bu gruba dahil olanlar da özellikle ahad haberler hakkında tereddüt ettikleri için onların bazı mantık ve fıkıh kuralları ile tevil edilmelerini ileri sürmüşlerdir.[1]

İmam-ı Şafiî'nin hadis karşıtlarından birisiyle yaptığı bir münakaşadaki şu sözleri de mezkur ayrımın doğru olduğunu gösterir. Şafiî: Siz, güvenemediğiniz veya iyi tanımadığınız birisinin rivayet ettiği haberler, başka birinin rivayeti ile tearuz teşkil ettiği zaman onların reddedilmesi gerektiğini söylüyorsunuz, ama bu doğru değildir, çünkü bu, bir haberin atılması için sebep sayılacak olursa, unutmamak gerekir ki, başkaları da çıkar, her bakımdan sahih olan haberlere itiraz edebilir.[2]

Görüldüğü gibi İmam-ı Şafiî'nin buradaki muhatabının, ehl-i kelamdan değil, bilakis fakihlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu zatın ihtilaflı haberlerin çözümünden bahsettiği görülmektedir. Halbuki kelam ehlinin bir çoğu, hadisleri prensip olarak tasvip etmemiştir. Ancak unutmamak gerekir ki, Şafiî'nin bahsettiği kelamcılar, kendi zamanındakilerle sınırlıdır. G. Makdisî de İmamı Şafiî'nin bahsettiği kelamcıların Mutezile olduğunu söyler. Ancak fakihlerin hadis anlayışı, ne ehl-i hadis gibi onlara aşırı bir bağlılığı, ne de ehl-i kelam gibi onların terk edilmesine kıyas edilebilir.[3]

Her ne olursa olsun Şafii, kelamcıların hiç birini tasvip etmemiş ve beni en çok kelam ve kelam ehli gazaplandırır demiştir.[4] Ama kelamcılara hanbelîler de karşı çıkmıştır. Mesela İbn Kudama kelamcılar tarafından telif edilen eserlerin okunmasını tasvip etmemiştir. İbn Hazm da fıkhî meselelerin fakihlere sorulmasını kabullenememiş, bilakis bu tür konularda ehli hadise sorulması gerektiğini söylemiştir.

Ancak Şafiî, aynı konuşmanın sonunda hadisler hakkındaki kendi fikrini de ortaya koymak üzere şöyle demiştir. Bu konudaki bizim usulümüz, bir hakimin belli bir meselede şahitlik eden insanları ne kadar tanıdığına ve onların ne kadar güvenilir olduğuna itibar etmesine benzer. Çünkü hakimler de ancak güvenilir olarak tanıdıkları şahitlerin şehadetlerini kabul ettikleri halde, tanımadıkları kimselere karşı ihtiyat ederler. O

1) J. Schacht, a.g.e., 41, 258.
2) J. Schacht, a.g.e., 41-42; bkz. Makdisi, a.g.m., 47; Şafiî, **Umm**,VII, 273-280.
3) J. Schacht, a.g.e., 41, 43, 50.
4) G. Makdisi, a.g.m., 47; Şafiî. **Risale**, No: 41; Schacht, 46; H. Laoust, **Şafiî et le Kalâm d'aprés Râzî**, 389-340, (Recherches d'İslomologie içinde) Louvain, 1977.L.Gardet,**Reflexions sur la Place du Kalam dans la Science Religeuse Musulmane,in Honor of R.Gibb,258-269,Leiden, 1965**

nedenle bir kimsenin durumunun mechul olması bahanesiyle onun rivayet ettiği haberlerin doğrudan reddedilmesi değil, sadece ihtiyat edilmesi gerekir.

Ancak unutmamak gerekir ki, buraya kadar temas edilen hadis karşıtlığının fazla mübalağa edilmemesi de gerekir. Çünkü kelamcıların hadis karşıtlığının aslı, yerine göre İmam-ı Şafiî tarafından da baş vurulduğunu bildiğimiz metin tenkitciliğinin biraz daha ileri götürülmüş şeklinden ibarettir. Gerçekte onlar tarafından uygulanan metin tenkidciliği, hadislerin akıl veya izan ölçüsüne vurulması ve bu ölçüye uymayan haberlerin bırakılmasıyle sınırlıdır. O nedenle Şafiî, fakihleri kasdederek bazı kimseler var ki, onlar ilmî konularda keşke susmuş olsalardı demiştir.

Fakihlerin bazı hadisleri terketmelerinin sebepleri ise oldukça farklı mülahazalara dayanır. Bunlardan birisi, bazı fakihler tarafından Kur'ân'a karşıt haberlerin tevil edilmeye kalkışılmasıdır ki, bunu özellikle hadislerin Kur'ân'a arzedilerek kabul edilmesini ileri sürenler benimsemiştir. İmam-ı Şafiî'ye göre Hz. Ayşe, Ali, İbn Abbas (68) ve Ömer'e de isnad edilen bu görüş, gerçekte hadislerin Kur'ân'a arzedilerek reddedilmesinden başka bir şey değildir. Ama bu da sadece bazı Iraklı fakihlerle Mutezile tarafından uygulanmıştır. Aynı fikri, Peygamber'e isnad edenler de olmuştur. Fakat Schacht, bunun Peygamber'e isnad edilmesinin manasız olduğunu söyler. Çünkü bu, bir bakıma Peygamberin, kendi sözlerinin Kur'an'a uyup uymadığının tesbit edilmesini başkalarına havale etmesi demek de olabilir. Halbuki onlar arasında uyum olup olmadığını Peygamber herkesten daha iyi bilir. Ama bize göre bu da geçerli değildir. Çünkü Peygamberin mezkur sözleri hadislerin istikbaldeki durumu ile ilgilidir.

Bütün bunlara karşılık İmam-ı Şafiî ve İbn Hazm, hadislerin Kur'ân'a arzedilmesine matuf olarak ileri sürülen haberlerin bir kısmını tevil ettikleri halde, diğerlerini zayıf sayarak kamilen reddetmişlerdir.[1] Ancak genel olarak Hanefîlerin ve Medine ameline dayanan Malikîlerin bazı hadislere karşı çıkmış olmalarına rağmen, onların yerine göre Kur'ân-ı Kerim ayetlerini neshedebileceğini kabul edecek kadar da üstün bir değer vermişlerdir. Halbuki hadisleri herkesten daha çok müdafaa etmekle tanınan İmam-ı Şafiî, hadislerin bazı Kur'ân ayetlerini, Kur'ân'ın da hadisleri neshetmesinin mümkün olmadığını ifade ederek, hayatında bunun aksini söyleyenlere hiç bir zaman rastlamadığını da ilave etmiştir.

Ancak Şafiî'nin hadislerin Kur'ân'ı neshedemeyeceği fikrini benimsemiş olmasının bir çok sebepleri olmasına rağmen, onlardan biri de Kur'ân ve hadis kaynaklarının farklı olduğunu tasavvur ederek onlar arasında nesh olabileceğinin kabul edilmesi halinde, ekseri hadislerin Kur'ân karşısında yok sayılacağından endişe etmiştir.

1) İbn el-İmâd, **Şezerat el-Zeheb**, II, 9; G. Makdisî, **İbn Kudama's Censure of Speculative Theology,** 12, London, 1962; İbn Kudama, **Tahrim el-Nazar fi Kütübi ehl el-Kelam**'dan nakil.L.Gardet,Reflexions sur la Place du Kalam dans Les Sciences Religieuse Musulmanes,in Honor of R.Gib,258-69,Leiden,1965

Halbuki hadislerin karşılıklı olarak birbirini neshetmesi, onların zayi olmalarını mucip olmaz. Nitekim ehl-i hadisten bazıları, hadislerin dini yasalaştırmada sayısal bir üstünlüğü olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre hadisler, Kur'ân'a nispetle fıkhî konulara daha çok taalluk etmiştir.Nitekim Yahya b. Ebî Kesir, sünnetin Kur'ân'ı yönlendirdiğini ifade etmek üzere"el-sünnetü kadiyetün ala el-Kitab ve lakinne el-Kitabe leyse bi kadın alâ el-sunne" demiştir. Şafiî de kıyas veya Medine ameli alınarak sünnetin ihmal edilmesini dalalet olarak nitelemiştir.[1]

Ancak Iraklıların kıyası, Medinelilerin de Medine amelini hadislere karşı kullanmış olmaları[2], bazı hadislerin terkedilmesine sebep olmuş olabilir.

Şafii de bunu önlemeye uğraşmıştır.Nitekim Onun bu konudaki gayretlerinden biri de tahsis usulünü belirli prensiplere bağlamak üzere serdettiği fikirlerdir. Ona göre hadislerin , nesih gibi kolay terkedilmesinin yollarından biri de tahsistir. Çünkü eskilerden bazılarının yaptığı gibi yersiz nedenlerle tahsis yapılması doğru değildir. Nitekim seleften bazıları idarî gerekçelerle devlet tarafından da tahsis yapılabileceğini söylemiştir.

Hadislerin tevil yollarına gelince bunlardan biri, bazı hadislerin Peygamber'in zatî imtiyazlarına dahil sayılarak yorumlanmasıdır. Nitekim bir hadiste, Paygamber'in; "Ben, hem hepinizden daha çok bilgi sahibiyim, hem de Allah'tan hepinizden fazla ben korkarım." buyurmuştur.

Başka bir habere göre de Sahabeden birisi, oruçlu iken bir erkeğin hanımını öpmesi hakkında bilgi getirmesi için kendi hanımını Peygamber'e göndermiştir. O da bu meseleyi Peygamber'in hanımlarından Ümmü Seleme'ye (61) sormuştur. Ümmü Seleme de bunu Peygamber'in de yaptığını söylemiştir. O da bu cevabı kocasına ulaştırmıştır. Ama O zat, Peygamber'in bazı imtiyazları olduğundan dolayı mezkur mesele onun için mübah olduğu halde, kendilerine bilakis günah olabileceğini tasavvur ederek, bunun da aydınlatılması için hanımını tekrar Peygamber'in evine göndermiş, o zaman Peygamber de biraz kızarak, Allah'ın emirlerine karşı kendisinin herkesten daha hassas olduğunu bildirmiştir. Görüldüğü gibi burada, hem mezkur sahabenin tereddütleri giderilmiş, hem de genel olarak günahlar konusunda Peygamber'le diğer insanlar arasında fark olmadığı[3] ortaya konmuştur. O nedenle Şafiî'ye göre bazı hadislerin Peygamber'in imtiyazları ile yorumlanarak, ihmal edilmesi doğru olmaz. Nitekim Hz. Ayşe de mezkur mesele ile ilgili olarak Peygamber de aynı şeyleri yapardı, ama O,

1) J. Schacht, a.g.e., 48.
2) J. Schacht, a.g.e., 46; el-Hakim, **Marifet Ulum el-Hadis,** 65, Beyrut, tsz.; bkz. Ebu Davud Süleyman b.el-Eşas el-Sicistanî,El-Sünen, **Bab Luzum fi el-Sünne**, IV, 200, Beyrut, tsz. 2. Şafiî, **Umm**, VII, 274-76; Tirmizî Ebu İsa Muhammed b.İsa,Sünen, **Bab mâ câe fi el-Ahzi bi el-Sünne**, İstanbul, 1981; İbn Mace Ebu Abdillah Muhammed b.Yezid el-Kazvînî,Sünen, **Bab İttiba el-Sünnet el-Hulefa el-Râşidîn**, I, 14, İstanbul, 1981; Darimî Ebu Muhammed Abdillah b.Abdirrahman,Sünen, Bab **el-Sünnet Kadiye ale'l-Kitab**, 144-145, İstanbul, 1981.
3) J. Burton, a.g.e., 50-52.

kendi kendisine hepimizden daha çok hakim bir karektere haizdi demiştir. Bir görüşe göre bu haber, hadislerin Peygamber'in imtiyazları fikri ile yorumlanmasını nefyettiği halde, Schacht'a göre yukarda zikredilen ilk iki haberden biraz daha farklıdır. Çünkü bu haber, hadis ehlinin değil, bilakis genel olarak te'vilcilerin tezini de destekleyebilir. Nitekim İmam-ı Şafiî'ye göre tevilci bir usulün kabul edilmesi, bir çok hadislerin gelişigüzel terkedilmesine sebep olabilir.

Şafiî'ye göre insanların ictihad yapmalarını Allah emretmiştir. Çünkü insanlar başı boş bırakılmış değildir. O nedenle onların çoğu yerde isabet etmeleri de mümkündür. Ama onların çıkardıkları hükümler nas değil, bilakis bir nevi akıl yürütmedir.

Fakat Kelamcılar bazan fakihler tarafından ileri sürülen delilleri kullandıkları halde, hadislere karşı daha katı bir yol izlemeyi tercih etmişlerdir. Bu delillerden birisi, Hz. Ali'nin, Eşca kabilesinden herhangi bir bedevinin rivayetlerinin, Kur'ân'a karşı delil olarak alınmasının doğru olmadığına dair sözüdür.[1] Onlara göre Hz. Ömer'in bir kişinin rivayetinin kabul edilmesi için başka bir kimsenin daha şehadet etmesini istemiş olması ile Hz. Ali'nin (44) hadis ravilerine yemin teklif etmesi de kendi görüşlerini teyid eder. Nitekim Hz. Ömer, boşandığı zaman Peygamberin kendisini kocasının evinden çıkardığını söyleyen Fatıma binti Kays'ın haberleriyle amel etmeyerek, doğru söyleyip söylemediğinden emin olmadığımız bir kadının sözlerine itimat edemeyiz demiştir. O nedenle Hz. Ömer, hamile olmadığı halde kesin olarak boşanmış olan kadınlara iddet süresi olarak bilinen dört ay on gün için hem barınak, hem de nafaka verilmesine hükmetmiştir.[2]

Ancak Hz. Ali ve Ömer'e isnad edilen mezkur yaklaşımlar aynı zamanda, ilk dönemlerde çıkan mahallî mezheplerin üzerinde durdukları rivayetle şehadetin aynı şeyler olarak görülmesini te'yid eder. Ama buna prensip olarak karşı çıkan İmam-ı Şafiî de sonunda onu kısmen kabul etmek zorunda kalmıştır. Fakat ona göre şehadetin şartlarından biri olan şahid adedi de ilgili olduğu hukukî konulara göre değişir. İki kişinin şehadet etmesi fıkıhta her mesele için vacib değildir. O nedenle yerine göre bir kişinin rivayeti de makbul olabilir. Hz. Osman (35) ve Zeyd b. Sabit'in (45) bazan bir kişinin haberleriyle amel etmiş olmaları da bunu gösterir.

Ancak zamanla gelişen sistematik mezhepler ahad haberler arasında bir takım farklar olduğunu mülahaza ederek, özellikle ferd haberlere karşı çıkmışlardır. Nitekim Ebu Yusuf, insanların, ferd haberlere karşı daha dikkatli olmaları gerektiğini ifade ederken, İmam-ı Muhammed hadislerden sadece bazılarının ferd olduğunu ve genel

1) Zurkanî Muhammed b.Abdilazim,Şerh el-Muvatta Kahire ,1936, IV, 4; Şafiî, **Risale**, 59-72; **Ümm**, VII, 339.
2) G. Hawting, **The Role of The Coran and Hadith in The Legal Controversy About The Rights of a divorced Woman During Her Waiting Period**, 430-445, BSOAS, LII, 1989, London.

olarak fakihlerin de bu tür haberlerle amel etmediğini söylemiştir. Tahavî (321) ise ferd haberlerin,Kur'ân ve meşhur haberler tarafından nakzedilmedikçe alınmasına rağmen, başka haberleri neshedici bir nas olarak kabul edilmediğini ifade etmiştir. Genel olarak Medineli alimler, ferd haberlere karşı çıkarak, bu tür haberlerin ancak Medine ameli kadar bağlayıcı olabileceğini söylemişlerdir. Ama Şafiî, sünnetin bağlayıcı olduğunu ifade ederek, öyle olmasa el kesilmesi için çeyrek dinar nisabına uyulmayarak, Kur'ân'ın umumuyla amel edilmiş olurdu ki, bu da hırsız denilen herkesin elinin kesilmesini gerektirirdi der.[1] Ona göre İmam-ı Malik de ferd haber nakletmiştir.

Ahad haberlere karşı çıkan kelamcılardan bazıları da sadece mütevatir haberlerin kabul edilebileceğini söylemişlerdir. Ama bir haberin nasıl mütevatir olabileceği konusuna gelince, kendileri de ihtilafa düşmüşlerdir.[2] Çünkü onlar, "Andolsun ki, Allah, İsrailoğullarından söz almıştı, (kefil olarak)da içlerinden on iki de başkan göndermiştik.[3] Ey Peygamber! müminleri savaşa teşvik et, eger sizden sabırlı yirmi (kişi) bulunursa, (onlar) ikiyüz kafire galip gelirler. Eğer sizden yüz (kişi) olursa, kafir olanlardan binine galip gelirler. Çünkü onlar anlayışı olmayan bir millettir"[4] ayetlerinde olduğu gibi mütevatirin tarifi ile ilgili olmadığı halde, Kur'ân'da geçen muhtelif rakamları onun sübutu için ölçü olarak almışlardır.

Ama kısaca ifade etmek gerekirse, İmam-ı Şafiî'ye göre muttasıl bir senedle rivayet edilen ve şaz olmayan haberlerin, muhtelif bir şekilde yorumlanmaya müsait olan bazı Kur'ân ayetleri veya başka bir hadise uyup uymadığına bakılmaksızın kabul edilmesi gerekir. Ona göre bu tür haberler, ancak daha çok sayıdaki başka hadislere tearuz etmeleri halinde bırakılabilir.[5] Fakat Şafiî'ye göre ahad haberler, yakîn bilgi ifade etmez,bilakis onlarla sadece amel edilebilir. Ancak bir görüşe göre bu tür haberler hakkında fakihlerin en iyimseri, her zaman için Şafiî olmuştur. Ondan sonra gelenlerden Buharî, Müslim ve İbn Hazm da onun yaptığı ahad tarifini benimsemiştir.[6] Halbuki Tirmizî onları garib haberlere dahil etmiştir. Darekutnî ise bu tür haberleri ihtiyatla karşılamıştır.

İlk bakışta, dinî yasaların temel kaynağı olarak Kur'ân'ın,fıkha hadislerden daha çok konuda taalluk etmesi gerektiği akla gelmekle beraber, Allah'ın emirlerini en iyi Peygamber'in bildiği ve onun tarafından yorumlandığı da tasavvur edilecek olursa, ahad hadislerin dini yasalaştırmadaki yeri de kendiliğinden anlaşılır.[7] Bir görüşe göre

1) J. Schacht, a.g.e., 46-51; bkz. Tahavî, **Şerh Maan el-Asar**, II, 280, Lucknow, 1301; Şafiî, **Ümm**, VII, 339; **Risale**, 235.
2) Nyberg, I.E., **Mutezile** mad.
3) Mâide, 12.
4) Enfal, 65.
5) Şafiî, **Risale**, 4, 51
6) J. Schacht, a.g.e., 51; bkz. Şafiî, **el-Umm**, VII, 191; İbn Hazm, a.g.e., I, 106
7) MüslimEbu el-Hüseyin el-Haccac el-Kuşeyrî,Cami' el-Sahih **Bab Sıhhat el-İhticac bi el-Hadis el-Müenen**, I, 29, İstanbul, 1981.

Hz. Ömer ve Said b. Cübeyr de böyle kabul etmiştir. Ayrıca Peygamber tarafından dalalete karşı yegane ölçünün Kur'ân ve sünnet olduğunun beyan edilmiş olması da hadislerin hüccet olmasını gerektirir. Mesela Peygamber, ilmin (hadis) bir gün kaybolacağını ifade ettiği zaman Ziyad b. Lebid, o zaman biz de Kur'ân'a sarılırız demiştir. Peygamber de siz Medineli değilsiniz, biraz da Tevratı sahiplenen Yahudilerle İncili sahiplenen Hıristiyanların durumunu düşününüz demiştir. Cübeyr b. Nüfeyr de bu haberi, Ubade b. el-Sâmit tarikı ile Ebu el-Derdâ'nın sahih olarak rivayet ettiğini söylemiştir[1] Ama Schacht'a göre bu haber özellikle Malikîler tarafından ileri sürülen ve Sünnetin kalesinin Medine olduğu fikrini teyid edebilir.

Ancak Muttalib b. Hantab, Peygamber'in Allah'ın emrettiği veya nehyettiği şeyleri kendisinin mutlaka açıkladığına dair bir sözünü nakletmiştir ki, bu haber Medine amelinin hiç bir zaman sünnet mesabesinde olmadığına delalet eder. Nitekim mezkur Muttalib b. Hantab, Şafiî'ye göre Sahabe olduğu halde, tabakat sahiplerinden bazıları, onun sığar-ı tabiînden olduğunu ileri sürmüştür. Ama A. Muhammed Şakir, Şâfiî'nin zikrettiği zat gerçekten sahabe olduğu halde, tabakat müelliflerinden bazılarının, onu aynı adı taşıyan biriyle karıştırdıklarını ifade etmiştir.[2] Zaten hadisciler de kendi görüşlerinin teyid edilmesi için daha başka haberlere baş vurmuşlardır. Mesela Peygamber'in :"Benden duyduğu sözleri ezberleyerek koruyup, başkalarına nakledenlere ne mutlu (Naddara'llâhu) diye buyurmuş olması, onlara göre kendi görüşlerinin doğruluğuna delalet eder.

Hz. Ömer'in, kendi görüşüne göre verdiği bir hükme karşı başkaları tarafından hadis ileri sürüldüğü zaman keşke bunu daha evvel öğrenmiş olsaydık demesi meşhur olduğu halde, İbn Ömer'in, eskiden muhabere (tarım hukuku ile ilgili bir anlaşma) yapardık. Ama bunun hilafına hadis olduğunu öğrendikten sonra onu bıraktık demiş olması da hadisci tezinin doğru olabileceğini gösterir.[3] Said b. İbrahim'in belli bir konuda reye dayanarak verdiği hükmün doğru olmadığını göstermek üzere İbn Ebi el-Zi'b tarafından hadis nakledildiği zaman mezkur hükmün, kendi reyi ile uyumlu olduğunu gören Rebia b. Abdurrahman, İbrahim'e, kendi ictihadınızla hüküm verdiğiniz için siz de haklı olabilirsiniz dediği halde, İbrahim, İbn Ebi Zi'b'in sika birisi olduğunu ifade ederek, Peygamber sözüne uymayan kendi görüşüne sadık kalmasının doğru olmayacağını ifade etmiş ve kendisi tarafından verilen mezkur hükmün yazılı olduğu belgeyi de alarak yırtmıştır.

Fakat hadislerin fıkhî konularda reye tercih edildiğine dair bir çok örneklerden biri de şu haberdir:

1) J. Schacht, a.g.e., 52-53.
2) Şafiî, a.g.e., 306; **Ümm**, VII, 299.
3) J. Schacht, a.g.e., 54-55.

İbn Ebi Zi'b tarafından Peygamber'in, Mekke'nin fethi sırasında haksız yere müşrik öldürenlerin ceza olarak kısasla diyet arasından birini seçmelerini ifade ettiği nakledildiği zaman Ebu Hanife el-Şihâbî, ona siz bunu kabul ediyormusunuz? diye sormuş. İbn Ebi el-Zi'b de ben, size Peygamber'den hadis nakledIyorum, siz hala soru soruyorsunuz diyerek bağrından itmiştir. Ebu el-Derdâ tarafından, bir konuda kendi reyi ile mukavele yapan Muaviye'ye karşıt bir hadis nakledilmesine rağmen, Muaviye kendi görüşünün de haklı olabileceğini zannettiğini söylediği zaman Ebu el-Derdâ da ben sana hadis naklediyorum, ama sen hâlâ kendi reyinden bahsediyorsun demiştir.[1]

1) Şafiî, **Risale**, 1233; bkz. İbn Mace, Sünen, Bab Ta'zim Hadis Rasulillah, I, 6, İstanbul, 1981.

BİRİNCİ BÖLÜM

I- İBN HAZM'A GÖRE İSLAM'IN EVRENSELLİĞİ

Burada İslamın evrenselliği tabirinden, onun Müslümanlar için olduğu gibi gayri Müslimlere dair taallukatı ile ilgili yorumlar kasdedilmiştir Çünkü kafirlerin İslâmî emirlerle mukellef olup olmadıkları konusunda da bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Ancak bunun aslı şudur:

A- GENEL GÖRÜŞLER

1. Kafirler İslam'ın fer'i emirleriyle mükelleftir. Bunu genellikle Şafiiler kabul etmiştir.

2. Bir kısmına göre de kafirler İslam'ın sadece nehiylerinden sorumlu oldukları halde, emirleriyle mükellef olmazlar.

3- Bazıları, onların cihad hariç diğer emirlerden sorumlu olduklarını ileri sürmelerine rağmen, başka bazıları, onların sadece ücret karşılığında askere alınabileceklerini ifade etmişlerdir.

4- Genel olarak Hanefiler de kafirlerin İslamî emirlerle sorumlu olmadıklarını söylemişlerdir.[1]

5- İbn Hazm'a göre ise İslâmî emirler, müslüman ve kafirlere bir çok noktada müşterek olarak taalluk eder. Nitekim ona göre şu ayetler de buna delalet eder:

"Ey Adem oğulları mescide her gidişinizde, zinetli elbiselerinizi giyin ve yiyin için, fakat israf etmeyin"[2] "Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyanlar (var ya) işte o Peygamber, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten men eder. Onlara, temiz ve güzel şeyleri helal kılar."[3] "Ey insanlar! Ben sizin hepinize, göklerin ve yerin sahibi Allah'ın (gönderdiği) elçiyim."[4] "Onlar cennetler içindedir. Günahkarlara sizi, şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye uzaktan uzağa sorarlar. Onlar şöyle cevap verirler: Biz, namazımızı kılmıyorduk, yoksulu doyurmuyorduk, (batıla) dalanlarla birlikte dalıyorduk. Ceza gününü de yalan sayıyorduk nihayet (bu haldeyken), bize ölüm gelip çattı."[5] "Sonra da onu, yetmiş arşın uzunluğunda bir zincir içinde oraya sokun. Çünkü o, yüce Allah'a iman etmezdi, yoksulu doyurmaya (kendisi

1) el-İsnevî Ebu muhammed Cemaleddin Abdurrahman b.el-Hasen,el- **Temhid fi tahric el-Furu alâ el-Usul**, 126-132, Beyrut, 1984; Gazalî, **Menhul,** 31, Dımışk, 1980; Taftazânî Mes'ud b.Ömer b.Abdillah Sa'adeddin,el- **Telvih**, 212-214; Bağlî el-Hanbelî, **Kavâid ve el-Fevâid**, 57.
2) Araf, 31; Subkî, **el-İbhac fî Şerh el-Minhac**, 176, Kahire, 1981.
3) Araf, 157; Kettânî, a.g.e., 132.
4) Araf, 158.
5) Müddessir, 40-47.

yanaşmadığı gibi başkalarını da) teşvik etmezdi."[1] "Biz, seni, bütün insanlara, ancak bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu bunu bilmezler."[2]

İbn Hazm'a göre bu ayetler, İslam şeriatının hem müslümanlar, hem de gayr-i müslimler için bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Ancak İslâmî emirler arasından sadece namaz, oruç ve hac gayr-i müslimler için bağlayıcı değildir.

Başka bir ayette de şöyle buyurulmuştur: "Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın haram kıldıklarını haram kılmayanlarla savaşınız."[3] İbn Hazm'a göre bu ayet, Allah'ın haram kıldıklarını haram kılmayanların, Allah tarafından asi olarak mülahaza edildiğini göstermektedir.

Başka bir ayette de: "Sizin yiyecekleriniz, onlar için de helaldir."[4] buyurulmuştur. Bu ayet de kendileri tarafından istensin veya istenmesin, müslümanların yiyeceklerinin gayr-i müslimler için de helal olduğunu göstermektedir. Nitekim başka bir ayette de: "Onlar arasında, hüküm ver veya onlardan yüz çevir."[5] buyurulmuştur.Ama İbn Abbas'a göre yüz çevirme meselesi"sana şu talimatı verdik, onların aralarında Allah'ın indirdiği ile hükmet "[6] ayeti ile neshedilmiştir.

Buraya kadar zikredilen naslara göre gayr-i müslimlere hem zina etmeleri veya alkol kullanmaları sebebiyle had tatbik edilir, hem de ürettikleri alkollü maddelerin imha edilmesi, besledikleri hınzırların öldürülmesi ve faizle ilgili olarak yaptıkları akitlerin feshedilmesi gerekir. Çünkü İbn Hazm'a göre nikah, miras, alış-veriş ve hadler gibi İslam'ın cezâî ve medenî hukukla ilgili olarak vaz ettiği emirler, onlar için de bağlayıcıdır.

Buna karşılık, deve ve tavşan da dahil olmak üzere gayr-i müslimlerin kestikleri hayvanların etinden müslümanlar da yiyebilir. O halde, kendi itikadlarına göre haram da olsa, gayr-i müslimlerin de müslümanlar için helal olan şeylerden yemeleri mübah olur. Çünkü bir ayette "Yoksa onlar cahiliye devrinde olanları mı istiyorlar."[7] diye buyurulmuştur. Ancak bazıları, gayr-i müslimlere, iftira veya hırsızlık etmeleri halinde had vurulabileceği halde, zina etmeleri veya alkollü içki kullanmaları sebebiyle böyle bir cezanın vurulamayacağını söylemişlerdir. İbn Hazm'ın ifadesinden Malikî oldukları anlaşılan bu kimselere göre ayrıca iftiracı olmalarına misilleme olarak Yahudiler tarafından kesilen koyunların ancak yarısı yenebilir.[8]

1) Hakka, 32-34
2) Sebe', 28.
3) Tevbe, 29.
4) Mâide, 5.
5) Mâide, 42.
6) Mâide, 49.
7) Mâide, 50.
8) **İhkam**, II, 105, V, 303-305; Cemaleddin el-İsnevî, a.g.e., 127, Beyrut, 1984; Gazali, a.g.e., 31.

Halbuki, İbn Hazm'a göre müslümanların yiyecekleri de gayr-i müslimlere mübahtır. Çünkü Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: "Kıyamet gününde, biz bundan habersiz idik demeyesiniz. diye Rabb'ın Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı ve onları, kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: "ben, sizin Rabb'ınız değil miyim? (Onlar da) Evet (Rabb'ımız olduğuna) şahit olduk dediler"[1] Başka bazı ayetlerde de şöyle buyurulmuştur; "Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve ona verdiğiniz misakı hatırlayınız."[2] "Allah'ın boyası (ile parlayın). Boya yönünden, Allah'tan daha güzel kimdir? Biz, ancak ona kulluk ederiz."[3], "(Rasulüm) sen, yüzünü hanif olarak dine, yanî Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise o fıtrata çevir."[4]

Bir hadiste de Peygamberimiz "Siz bilmediğiniz halde, kendisi tarafından bana bu gün öğretilen şeyleri, Rabbım size de öğretmemi emretmiştir" diye buyurmuş ve şunu ilave etmiştir: "Rabbim, kullarıma verdiğim nimetler onlar için helaldır, bütün kullarımı Hanif dini üzere yarattım. Ama bazı şeytanlar, onlara gelip dinlerinden çevirmiş ve onlar için helal kıldığım şeylerin haram olduğunu söylemiştir." İbn Hazm, bu haberi nakleden Iyaz b. Hammad'ın[5] sika ve Peygamber'in çocukluk arkadaşı olduğunu ifade ederek, Kabe'yi Peygamber'in elbisesi ile tavaf edenlerden birinin de o olduğunu belirtir.[6] Başka bir hadiste de anasından doğan herkesin, kendi diliyle kendi kendisini anlatır bir erginliğe ulaşıncaya kadar, bu din üzere olduğu ifade edilmiştir.[7]

Buraya kadar zikredilen ayet ve hadisleri, Peygamber'in "Anasından doğan herkesin, İslâm fıtratı üzere doğduğunu, zamanla onları ana-babasının yahudî, hıristıyan veya mecûsi yaptığını belirterek, bunu bir canlının başka bir canlıyı derli toplu bir şekilde doğurmasına benzettiği ve sonunda onlarda gördüğünüz herhangi bir kusur var mı? diye sorduğu hadisi de beyan etmektedir. Görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre herkesin İslâm fıtratı üzere doğduğu muhakkaktır. Zira ona göre buraya kadar anlatılan bilgiler "Biz emaneti, yerlere ve göklere ve dağlara teklif ettik"[8] ayetinin tevil edilmesine de yarayabilir.Nitekim burada söz konusu olan emanet fikri de bazıları tarafından İslam dininin insanlar tarafından kabul edilmesi olarak yorumlanmıştır.

Başka bir ayette "Sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklere, Adem'e secde ediniz dedik"[9] diye buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre şu ayetler de aynı konuya delalet eder:"Sağcılar, ne mutludur onlar. Solcular, ne bahtsızdır onlar"[10] "Bu

1) Araf, 172.
2) Mâide, 7.
3) Bakara, 138.
4) Rum, 138.
5) İbn el-Esir İzzuddin Ebi el-Hasen ali b.Muhammed, **Usd el-Gabe**, IV, 163, Kahire, 1280.
6) **İhkam**,II, 105.
7) İbn Hazm, **İhkam**, 103-105.
8) Ahzab, 72.
9) Araf, 11.
10) Vakıa, 8-9.

dünya hayatı sadece bir oyalanmadan ibarettir. Ahiret yurduna gelince işte asıl hayat o dur. Keşke bilmiş olsalardı."[1]

İbn Hazm göre ehl-i kitap gibi İslamiyeti kabul etmeleri için zorlanmamaları gerektiği naslarla sabit olan kimseler hariç olmak üzere geri kalan herkes, müslüman olmaya zorlanabilir. Peygamber de "Dinde, zorlama yoktur"[2] ayetine dayanarak ehl-i kitaptan olanlar hariç olmak üzere geri kalan herkesi müslüman olmaya zorlamış, mukavemet eden veya daha evvel müslüman olduğu halde irtidat edenlere de kılıçla karşılık vermiştir. Halbuki daha evvel ehl-i kitaptan olanlara karşı müslüman oluncaya kadar savaşılması söz konusu iken, daha sonra cizye vermeleri şartıyla serbest bırakılmışlardır.[3]

Ancak cizye alınarak, serbest bırakılmaları gereken kimseler hakkında da "Eğer, yüz çevirirlerse, onları yakalayın bulduğunuz yerde öldürün ve hiç birini dost ve yardımcı edinmeyin."[4] ayeti nazil olmuştur.

Sahabeden bazıları da Peygamber'e, cahiliye döneminde yaptıklarından dolayı cezalandırılıp cezalandırılmayacaklarını sordukları zaman O da müslüman olduktan sonra günaha tevessül etmeyenlerin cezalandırılmayacağını belirterek, müslüman olduğu halde, günah işleyenlerin hem cahiliye, hem de müslümanlık dönemlerine ait olan bütün günahlarına göre cezalandırılacaklarını ifade etmiştir.

Hakim b. Hizam da Peygamber'e, ben cahiliye döneminde sıla-i rahim, sadaka ve köle azat etmek gibi salih amel işlerdim, onlardan dolayı sevap alabilir miyim? dediği zaman Peygamber, geçmişte yaptığın hayırlarla birlikte müslüman oldun demiştir. Başka bir hadiste de Abbas b. Abdulmuttalib, Peygamber'e, Ebu Tâlib seni korur ve sana yardım ederdi, bundan dolayı sevap alır mı? dediği zaman Peygamberimiz "evet" demiştir. (ila ahiri el-hadis).Buna karşılık kafirlerle münafıkların mutlaka cezalandırılacakları bildirilmiştir. Nitekim, bir ayette de "Onlara, en büyük azabdan önce mutlaka en yakın azabdan tattıracağız"[5] buyurulmuştur.

Başka bir ayette de "Şüphe yok ki, münafıklar, cehennemin en alt katındadır.[6] Artık onlara, asla bir yardımcı bulamazsın" buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre burada, münafıkların yeri olarak gösterilen el-derk el-esfel ibaresi, izafî bir tabirdir. Buna göre zıddının da el-derk el-a'lâ olması gerekir. Başka bir ayette de "Siz, ancak yaptıklarınızın karşılığı ile cezalandırılacaksınız."[7] buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre insanlar yaptıklarına karşılık, cennette de cehennemde de farklı konumlarda bulunacaklardır. Ona

1) Ankebut, 64.
2) Bakara, 256.
3) U. Rubin, **Coran and Tefsir the Case of an Yadin**, 133-142, Der İslam, 70/1, 1993; S. Ward, a.g.m., 407-421.
4) Nisâ, 89.
5) Secde, 21; Kettânî, a.g.e., 127.
6) Nisa, 145.
7) Neml, 90.

göre kafirler, müslüman olduktan sonra günah işlemeyi bırakmazlarsa, eski ve yeni bütün günahlarından sorumlu tutulacaklardır. Müslüman oldukları halde, günahları silinmeyecek olanlar da bunlardır. "Eğer, onlar sana düşmanlıktan kaçınırlarsa, geçmiş günahlarının affedileceğini söyle".[1] ayeti de bunu teyid eder. Çünkü burada, insanların affedilmesi, günah fiillerini terketmelerine bağlanmıştır. Nitekim bir rivayete göre Hz. Ayşe, Peygamber'e: "Ey Allah'ın Rasul'ü! Ebu Ced'ân, cahiliye döneminde de sıla-i rahme uyar ve fakirlerin beslenmesine katkıda bulunurdu, bu, ona fayda verir mi? diye sorduğu zaman hayır, çünkü o, Kıyamet gününde günahlarını affetmesi için hiç bir zaman Rabb'ına yalvarmamıştır" demiştir.

İbn Hazm'a göre Peygamber, burada herhangi bir kimsenin amellerinin kendisine fayda vermesi için müslüman olmasının şart olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Buna göre denebilir ki, Ebu Ced'an mezkur Hakim b. Hizam gibi salih bir müslüman olsaydı, amelleri ona da fayda verirdi. O nedenle İbn Hazm da küfründen sonra müslüman olanların, sadece küfür halindeyken işledikleri salih amellerin kendilerine fayda vereceğini ifade ederek, bu tür amellerin kafir de olsa sahiplerine fayda vereceğini iddia eden rakipleri tarafından ileri sürülen "Eğer, şirk koşmuş olsaydın, amelin boşa giderdi"[2] ayetinin de onların zannettiklerinin aksine, kendi görüşünü teyid ettiğini belirtir.

Gerçekte kötü amelleri temizleyen şey, müslümanlıktır. Şirk ise iyi amelleri de berbat eder. Nitekim bir ayette "Muhakkak, ben sizden amel edenin amelini zayi etmem"[3] buyurulmuştur. O nedenle bir kulun halet-i küfründe işlediği salih amellerden faydalanması için müslüman olması şarttır. İbn Hazm'a göre rakiplerinin dayandığı "İslamiyet, mâkablindekileri yok eder, hicret ve hac da böyledir, onlar da mâkablindekileri yok eder" mealindeki hadis de kendi görüşlerini teyid eder. İbn Mesud tarafından nakledilen "Müslüman olduktan sonra günah işleyenler, cahiliye döneminde işledikleri günahlarla birlikte tecziye edileceklerdir. Müslüman olduktan sonra salih amel işleyenlerin amelleri de cahiliye dönemindeki günahlarını iskat edecektir." anlamındaki hadis de aynı mealdedir. "Onların sadakalarının kabul edilmesini engelleyen (şey), onların Allah ve Rasulünü inkar etmeleri, namaza ancak üşenerek gelmeleri ve istemeyerek sadaka vermelerinden başka bir şey değildir. Çünkü ahiretteki sevabına inanmamaktadırlar."[4] ayeti de aynı amaçla ihticac edilebilir. İbn Hazm'a göre onların sadakalarının reddedilmesinin sebebi, kafir olmalarıdır. Ancak haiz oldukları küfür hali zail olursa, sadakalarının reddedilmesinin sebebi de ortadan kalkmış olacağı için onların sadakalarının kabul edilmesi de o zaman mümkün olacaktır. Her ne olursa olsun, İbn

1) Enfal, 38.
2) Zümer, 65.
3) Âl-i İmran, 195.
4) Tevbe, 54.

Hazm'a göre gayr-i müslimlerin de namaz, oruç ve hac istisna edilecek olursa, İslamın diğer emirlerine uymaları gerekir. Ama İbn Hazm'ın telakkî ettiği mezkur ayetin, kâfirlerle ilgili olduğu kabul edilecek olursa, onun müslümanlar için hırstıyan yardımlarının makbul olmadığına delalet ettiği anlaşılmaktadır...!

B- İNSAN-ŞERİAT İLİŞKİSİ

1- KONU İLE İLGİLİ BAZI TAKSİMLER

Aşağıda görüleceği gibi İbn Hazm, şeriat konusunda bir takım taksimler yapar:

a- Bir kimsenin, kurallarına göre amel ettiği fiilî şeriat. Bu da ikiye ayrılır: b- Mâlî şeriat, c- Bedenî şeriat.Mali şeriat: Şeriatın bu kısmı, bilgi ve yaşları ne olursa olsun, âkıl ve gayr-i âkıl bütün insanlara birlikte taalluk eder. Çünkü zekat verilmesi hakkındaki mufassal olarak varit olan naslarda zikri geçen kimselere sadaka verilebileceğine dair ümmetin oluşturduğu icma bunu amir olmuştur. O nedenle bunlar arasında bazı kimselerin istisna edilmesi mümkün değildir.

2- BİR KİMSENİN İNANARAK LAFZEN İKRAR ETTİĞİ ŞERÎ'AT

İtikadî şeriat: Bu da iki halde vacib olur: a- İnsanların, çocukluk döneminden çıkarak, büluğ yaşına ulaşması, b- Bu yaşa gelmiş olan insanların kendilerine şeriatın ulaşması... Çünkü bir ayette, "Bu Kur'ân bana, sizi ve onun ulaştığı kimseleri uyarmam için vahyedilmiştir."[1] buyurulmuştur. Görüldüğü gibi bu ayette, şeriatın insanlarla ilişkisi, onun insanlara ulaşmasına bağlanmıştır. Başka bir ayette "Cahillerden yüz çevir"[2] buyurulmuş olması da onların amellerinin heder olduğuna delalet edebilir.

C- HAD CEZALARI

Genel olarak işlediği bazı şeyler hakkında dünyevî bir ceza olduğunu bilsin veya bilmesin sadece haram olduğuna inandığı şeyleri irtikap eden insanlara had cezalarının tatbik edilmesi vacib olur. Ancak yaptığı şeyler hakkında gerçekten hem bir nehiy, hem de had cezası olduğu halde onların haram olduğunu bilmeden işleyenlere, had cezası uygulanmaz. Çünkü bir ayette "Ey iman edenler! Allah'a ve Rasul'üne hiyanet etmeyiniz. (sonra) bile bile kendi emanetlerinize hainlik etmiş olursunuz."[3] diye buyurulmuştur: "Muhammed'in canı elinde olan Allah'a yemin olsun ki, benim risaletimden haberdar olan yahudî ve hırıstıyanlar, Allah'ın benimle gönderdiği şeylere iman etmeden öldükleri sürece, cehennem ehlinden olmaları muhakkaktır." anlamındaki haber de bunu teyid eder. Ama İbn Hazm'a göre Peygamber'in risaletinden haberdar olmayan kimseler sadece iki halde bulunabilirler:

1- Tevhid ehli olanlar: İbn Hazm'a göre bunların imanı, ilk fıtrata izafeten sahih sayıldığı için ahiret azabından vareste ve mü'min sayılabilirler. Nitekim bazı kaynaklarda, İslamın zuhuru yıllarına kadar uzanıp gelmiş olan ve Hz. ibrahim dini üzere tev-

1) En'am, 19.
2) Araf, 199.
3) Enfal, 27.

hide inanan insanlar olduğundan bahsedilmiştir ki, Varaka b. Nevfel, Zeyd b. Amr, Ümeyye b. Salt ve Mesleme bunlardandır.[1]

2- Tevhid ehlinden olmayanlar: Ona göre bir kimse tevhid ehlinden değilse, o zaman nasların, cehennemin yakacakları olduklarını haber verdikleri kimselerden biri olduğu anlaşılır. Kıyamet günü cehennem ateşi yandığında, bu tür kimselere oraya girmeleri için nida edilecek, bu emre uyarak oraya girmiş olanlar bir müddet sonra tekrar çıkmayı hak etmiş olacakları halde, bu emre uymayarak, oraya girmekten imtina edenler doğrudan helak olacaklar.

Ancak İbn Hazm'a göre genel olarak suçların önlenmesine dair tedbirlerin başında İslâmiyetin insanlara öğretilmesi gelir. Ona göre ahalisine dini öğretmek üzere Peygamber'in Muaz b. Cebel ve Ebu Musa el-Eş'arî'yi (44) Yemen'e, Ebu Ubeyde'yi (18) de Bahreyn'e göndermiş olması, gerçekte İslam âlimlerinin dinî bilgileri öğretmek üzere değişik beldelere seyahat etmelerinin vacib olduğunu gösterir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: "(Bununla beraber) Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onlardan her topluluktan bir grup, dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde (onları Allah'ın azabı ile) korkutmak için geride kalmalıdır, umulur ki, dikkatli olurlar"[2] Ancak İbn Hazm bu ayeti, ahad haberlerin alınmasının vücubu sadedinde de istidlal etmiştir.[3] O'na göre Peygamberin kendisinden sonra başka bir peygamber gelmeyeceğini haber vermiş olması nedeniyle bulunduğu beldede kendisine ilim öğretecek herhangi bir kimse bulamayan insanların dînî ilimleri araştırmak için yollara düşmesi gerektiği gibi İslam alimlerinin de onu öğretmek için seyahat etmeleri gerekir. Nitekim bir ayette de "Hikmetle güzel öğütle Rabb'inin yoluna davet et"[4] buyurulmuştur.

Ancak başka bir ayette de "Biz, peygamber göndermediğimiz kimselere azap etmeyiz."[5] buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre bu ayet, Peygamber'in risaletinin ulaşmadığı kafirlere azap edilmeyeceğini ifade etmektedir. Onun ulaştığı kimselere gelince, onların Peygamber tarafından getirilen emirler hakkında bilgi edinebilecekleri insanlarla irtibat kurmak için araştırma yapmaları gerekir. Kendi beldelerinde böyle bir kimse bulunmayan kimselerin de rihlet yapması vacib olur.

İbn Hazm'a göre insanların İslâmiyeti öğrenmekten sorumlu olmaları, onların içinde bulundukları yaş meselesi ile de ilgilidir. İnsanların olgunluk yaşına ulaşması ise çeşitli şekillerde oluşur. Nitekim bir hadiste şöyle buyurulmuştur: "Kalem (sorumluluk), üç kişiden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyanlardan, büluğ çağına

1) Fireston, **Abraham's Journey to Mecca**, 1-24, S. İslamica, LXXVI; bkz. R. Gibb, **Pre-İslamic Monotheism in Arabia**, 269-80, Havward Theological Review, LV, 1962.
2) Tevbe, 122.
3) **İhkam**, II, 116-134.
4) Nahl, 125.
5) **İhkam**, II, 110-120.

gelinceye kadar çocuklardan, akılları başlarına gelinceye kadar mecnunlardan"[1] Ona göre çocukluk hali insanların soylarına göre değişir. Zaten bir hadiste de "kadınlar da ihtilam olur" diye buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre erkekler sadece ihtilam olmakla, kadınların da hayız görmek veya ihtilam olmakla büluğa erdikleri anlaşılır. Bazı nedenlerden ötürü hayız veya ihtilam olmayanlar ise on altı yaşını tamamladıkları zaman baliğ olmuş sayılırlar.

D- PEYGAMBERLİK

İslamın evrenselliğinin temellerinden biri de Peygamberlik meselesidir. Çünkü bir çok ayetlerde Hz. Muhammed'in bütün alemler için gönderildiği haber verilmiştir.

Bir çoklarına göre nebi sözü, inba masdarında olduğu gibi haber veren anlamında kullanılmıştır. İbn Hazm ise genel olarak iştikakı kabul etmediği için nebi ve inba sözlerinin birbirinden türediği fikrini de kabul etmez. Ona göre nebi ve rasul sözü Allah'tan vahiy alan kimse demek olduğu halde, bu tabirler arasında bir nevi umum-husus farkı da vardır. Çünkü Allah'tan vahiy alan herkes peygamber değildir. Nitekim Allah arılara da vahyettiğini bildirmiştir. Ama bir görüşe göre onların gerçekte Allah'tan vahiy değil, sadece ilham almış olmaları da mümkündür.[2]

Genel olarak bakıldığı zaman birçoklarının peygamberliği erkeklere tahsis ettiği görülür. Ancak İbn Hazm'a göre tahsis, rey veya kıyasla değil, sadece nas veya sahabe icma'ı ile yapılır. O nedenle Hz. Meryem'in de peygamber sayılması gerekir. Çünkü Kur'ân'da, o da peygamberler arasında sayılmıştır. Ona göre Firavn'nın karısı da peygamberdir. Çünkü ona göre Peygamber (SAV) onu Hz Meryem'e kıyas etmiştir. (İbn Hazm'a göre sadece peygamberin yaptığı kıyas hükümleri diğerlerinin yaptığından farklıdır). O nedenle Firavn'ın karısının da peygamber sayılması gerekir.

Reyle tahsis edilmesini kabul etmeyen İbn Hazm, kadınlardan peygamber olduğu görüşünü, bazı naslara dayandırmış ve bu nasların reyle tahsis edilmesine de karşı çıkmıştır. Ona göre sahabe arasındaki en üstün sahabenin Hz. Ayşe olduğu da aynı usule dayandırılarak kabul edilmiştir. Çünkü buna Peygamber'in kendisi de hükmetmiştir. Nitekim ona, en faziletli sahabenin kim olduğu sorulduğu zaman onun Hz. Ayşe olduğunu bildirmiş, ondan sonra kimin geldiği sorulduğu zaman da Hz. Ayşe'nin babası(fe Ebu ha) diye cevap vermiştir.[3]

---

1) Taceddin el-Sübkî, **Tabakât el-Şâfiiyye el-Kübrâ**, II, 253.Muhalla,I,116,II,316,VII,280
2) Rabbın bal arısına vahyetti. Dağlardan, ağaçlardan ve insanlaın yaptıkları çardaklardan kendine evler edin (kovuk), Nahl, 68; F.Jadane, **Revelation et İnspration en İslam**, 23-46, Arabica, 1967; **Revelation, Vérité et Histoire d'aprés l'Oeuvre de Gazalî**, 231-235, Arabica, 1971.
3) İbn Hazm, **Muhalla**, I, 7, 45; **Fisal**,V, 17; **İhkam**, II, 455; Türki, **Femmes Privilegiées et les Priviléges Feminins dans le systéme Theologique et Juridique d'İbn Hazm**, 35-70; S. İslamica, Paris, 1970; N. Robinson, **al-Razi and the Virginal Conception**, 1-16, İslamochristiana, 14, Roma, 1988; M. Fierro, **Polemic About the Karamat al-Avliya**, 236-249, BSOAS, LVII/2; Halbuki kilise kadınların faziletlerine her zaman için karşı çıkmış ve onların, bir nevi kötülük unsuru olduklarını vurgulamıştır. Hatta, İbrahim Nazzam'ın halkasında yer alan bazı hırıstıyanlar temel olarak maddi imkanlardan ve kadından uzak yaşayan müslümanları

Her ne olursa olsun, kadınlardan peygamber olabileceğini İbn Mevheb el-Tucîbî (456) de kabul etmiştir. O da Hz. Meryem gibi hem İshak peygamberin, hem de Hz. Musa'nın anasını peygamberler arasında saymıştır. Ancak İbn Hazm'a göre kadınlardan peygamber olabileceği gibi halife de olabilir.[1]

Buna karşılık, bazıları peygamberliğin Hz. Muhammed ile son bulmadığını ileri sürdüğü halde, İbn Hazm bilakis ondan sonra peygamberliğin devam etmediğini ve evliyanın da keramet gösteremeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre eğer bunlar doğru olsaydı, şeriat batıl olurdu. Çünkü Allah, insanların muhtaç oldukları dini bilgileri bütün olarak şeriat hükümleri içinde bildirmiştir. O nedenle peygamberliğin devam etmesi ve evliyanın keramet göstermesi de batıl olmuştur. Ancak İbn Hazm'ın büyük bir alim olduğunu inkar eden olmadığı gibi kendisi de telif ettiği eserlerinin Allah'ın inayeti sayesinde ortaya çıktığını ifade etmiştir. O nedenle bazıları İbn Hazm'ın kendi kerametinin farkında olmadığını söylemiştir. Gerçekte İbnHazm'ın ilminin büyük bir keramet eseri olduğu da kabul edilebilir. Nitekim Beyhakî de ömrünün kısa olmasına rağmen, İmam-ı Şafiî'nin kitaplarının da bir nevi keramet eseri olduğunu söyleyenlerden bahsetmiştir.[2]

Kısacası İbn Hazm'a göre Peygamber masum olduğu halde, sahabe dünyevî işlerinde âdil ve dinî emirleri nakil ve tebliğ etmede masum olabilir. Çünkü onlar tarafından nakledilen hadisler de bir nevi vahy kaynağı olup onların korunması da Allah'a aittir. O halde sahabenin hadis rivayetinde masum olmadığının tasavvur edilmesi, dinin tahrif edilebileceğinin varsayılmasına delalet eder ki, bu da Allah'ın "Muhakkak zikri (Kur'ân-Hadis) biz indirdik, onları koruyacak olan da biziz" ayetine aykırı olur.[3]

İbn Hazm peygamberlerin mucizesini kabul ettiği halde, bir kimsenin peygamber olması için mucize göstermesinin vacib olmadığını söyler. Ancak bazıları peygamberlerin, mucizelerini âşikar olarak gösterdikleri halde, evliyanın kerametlerini izhar etmelerinin doğru olmadığını söylemişlerdir.

---

methetmişlerdir. Onlara göre, bu nitelikleri nedeniyle, en faziletli müslüman Ebu Zerr'dir. Ama, zamanımızdaki hırıstıyanlar, kadınların erkeklerden üstün olduğunu telkin ederek, onların istismar edilmesine sebep olmuşlar ve geçmişteki komplekslerini tatmin etmek üzere aile kurumunu alt üst etmişlerdir. Çünkü kilise, tarih boyunca kadınları kötülemiş, bu da bize göre erkeklerde ki kadın kompleksinin artmasına sebep olmuştur.
1) İbn Hazm, **Fisal**, IV, 127.
2) İbn Hazm, a.g.e., II, 90; bkz. Beyhaki, **Mevakib el-Şafiî**, I, 258, Kahire, 1971.
3) Hicr, 9; İbn Hazm, **Fisal**, IV, 155; **İhkam**, I, 116, 119;Muhalla,I,11,X,505 M. Fierro, a.g.m., G.Voll, Reneval and Reform in İslamic History, Newyork, 1988; Y.Friedmann, **Finality of Prophethood ın Sunni İslam**, İSAİ, 177-215, Washington, 1986; L. Kinberg, **Literal Dreams and Prophetic Hadis**, 299-300, Der İslam, 70/2; S. Katz, **Shaykh Ahmad's Dreams Eschatological Vision**, 156-179, S.Islamica, LXXIV.

Peygamberin ümmîliği meselesine gelince, İbn Hazm bu konuda fazla bir şey ifade etmemiş olduğu halde, bir çoklarının muhtelif fikirler ileri sürdüğüne şahit olmaktayız,

Bazıları ümmi lafzını anne anlamındaki "ümm" kelimesine nispet ederek, peygamberin okur-yazar olmadığını ifade etmiştir. Onlara göre İslamiyet'in kadınların okumasını hoş karşılamadığı var sayıldığı için genelde analar okur-yazar olmadıklar gibi özellikle okur-yazar olmayan insanlara ümmî denir. Bu da neticede peygamberle ilgili olarak Kur'an'da geçen ümmî sıfatının onun okur-yazar olmadığı mealinde yorumlanmasına sebep olmuştur. Ancak unutmamak gerekir ki, bir kimse için okur-yazar olmamak mütemadi bir sıfat olmayabilir. Çünkü her hangi bir kimse, bir dönem için olmasa bile başka bir zaman okur-yazar olabilir.

Bazıları da Kur'ân'da peygamber için kullanılmış olan ümmî sıfatının "emme=öncü olmak" fiilinden müştak olduğunu ve bunun da Peygamberin önder olduğuna delalet ettiğini, buna karşılık cahiliye topluluğu için kullanılan ümmî lafzının da halk anlamına gelen "ümmet" isminden türediğini söylemişlerdir. Bu isim bazı modern araştırmacılara göre Yunanca "laikos (halk)" sözüne tekabül eder. Buna göre Cahiliye halkının sıfatı olan "ümmî" tabiri, onların okur-yazar olmadıklarını değil, bilakis kitapsız ve imansız olduklarına delalet eder.

Nitekim Maliki alim Baci de Peygamberin okur-yazar olduğuna dair **Tahkik el-Mezheb** unvanıyle hususî bir risale telif etmiştir.[1] İbn Hazm da Peygamberin Hudeybiye anlaşmasına dair metinleri kendi elleriyle yazdığını belirtir. Şiilerden bazıları ise Peygamberin okur-yazar olmadığına dair tasavvurların genel olarak Kur'ân öğretimi ile ilgili gelişmelere aykırı olduğunu ifade etmişlerdir.[2]

Nitekim Baci, Peygamberin okur-yazar olduğunu tasrih etmek üzere onun Medine'ye hicret etmesinden sonra Mekke'de kalanlarla mektuplaşmasını istidlal etmiştir. Bir rivayete göre Peygamberin amcalarından Abbas, ona karşı Ebu Süfyan'ın bazı tertipler içinde olduğuna dair bir takım mektuplar yazmış ve onun savaşmak üzere hazırlık yaptığını bildirmiştir. Bir görüşe göre Abbas'a gönderilen cevapları da Peygamber'in kendisi yazmıştır. Başka bazı rivayetlerde de Peygamberin bir takım belgeleri kendisinin okuduğuna dair bilgiler yer almıştır.[3] Ancak unutmamak gerekir ki, müslümanların çoğunluğu bu konudaki nazarî fikirlere iltifat etmeyerek,Peygamberin ümmî olduğuna inanmışlardır.Çünkü o,Kuran'da ümmî zikredilmistir.Nitekim Ankebut suresinin 48.ayetinde de şöyle buyurulmuştur."Sen bundan önce ne bir yazı okur, ne de elinle onu yazardın, öyle olsaydı batıla uyanlar şüphe duyarlardı".

1) Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmalar bölümü, 105-115.B
2) K. Athamina, **al-Nabiy al-Ummî, an Inquiry into the Mecaning of a Coranic verse**, 60-79, Der İslam, 69/7, 1992; I. Goldfield, **The Illiterate Prophet**, 57-69, Der İslam, 57, 1980.
3) M. Fierro, a.g.m., 40; N. Calder, **The Ummî in the Early İslamic Juristic Literature**, Der İslam, 67-1, 1190; bkz. Şeyh el-Saduk, **İlel el-Şerâ'i**, 125-26 Beyrut ,tsz.; İbn Hazm,**İhkam**, II, 12-18.

II- İBN HAZM'A GÖRE MEDİNE AMELİ

Malikîlere göre kendisiyle daha evvel amel edilmeyen haberlerle amel edilmesi doğru olmaz. Bu yaklaşımı reddeden İbn Hazm ise şu görüşlere yer verir:

A- AMEL HABER MUKAYESESİ

1- AMEL HABERE TEKADDÜM ETMEZ

a- İbn Hazm'a göre Mâlikîlerin en sakat görüşlerden birisi selef amelinin bazı haberler için sıhhat unsuru olduğunu söylemiş olmalarıdır. İbn Hazm'a göre onlar iki yüz kırk seneden beri (kendi zamanına göre) bu konuda bir kısım Hanefî ve Şafiî alimleri ile genel olarak hadiscilerin soru yağmuruna tutulmuşlardır. Bu sorular da özellikle hadislerin sıhhati için ölçü kabul edilecek olan amelin, kimin ameli olduğu hakkında yoğunlaşmıştır. Ama kısaca ifade etmek gerekirse, İbn Hazm'a göre onların bu konuda kasdettikleri amelin, kendileri tarafından beğenilen kimselerin ameli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hazm, böyle bir amelin geçmişinin de sorgulanması gerektiğini kabul ederek, onların evvelinin olmadığının ileri sürülmesinin doğrudan dehrîlik olacağını belirtir.

b- Genel olarak haberlerin sıhhati için kriter olduğu var sayılacak olan bir amelin evvelinin olması gerektiği kabul edilecek olursa, o zaman onun da belli bir evveliyatının olması gerektiğinin tasavvur edilmesi icap eder. Görüldüğü gibi bunun sonucu da bir nevi teselsül olarak neticede ne habere, ne de amele uyulmasına yarayacaktır. Gerçekte amelin haberlere değil, bilakis haberlerin amele tekaddüm etmesi asıl olması nedeniyle, amellerin habere dayanması gerekir. Bir haberin sıhhati için amele itibar edilmesi makbul olmaz. Çünkü genel olarak ameller ancak haberler kadar sahih olabilir. Halbuki haber, hem amele tekaddüm eder, hem de kendisiyle amel edilmeden evvel de bizâtihi sahih olabilir. Ancak haberin sıhhati için amele itibar edilmesi ise neticede o amelin batıl olması halinde, haberin de batıl olmasını gerektirir. Bu da sonuçta hakkında hiç bir zaman amel vaki olmamış haberler gibi hakkında haber olmayan amellerin de batıl olmasını gerektirir. Buna rağmen Malikîler, hakkında amel olmadığını iddia ettikleri için "Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdirler." mealindeki haberle amel etmemişlerdir. O nedenle İbn Hazm'a göre sahih bir haberin amel edilmeden evvel batıl sayılması doğru değildir.[1] Ancak hakkında amel olmayan bazı haberleri yerine göre Malikîlerin de kabul etmiş olmaları nedeniyle bu durumda onların bir haberin sahih sayılması için hakkında mutlak olarak amel olması gerektiği mealindeki görüşleri bizatihi batıl olur.

Ancak onlardan bazıları da çoğunluğun amelini kıstas kabul etmişlerdir. Fakat unutmamak gerekir ki, çoğunluğun amelleri, bazı konularda dinî bir vahiy gibi bağlayıcı olsaydı, islâmî tebliğin başlangıcında Peygamber'e isyan eden insanların ameli de

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 229; **Mesâil el-Usul**, 25-51, Kahire, 1328.

onlar için bağlayıcı olurdu. Çünkü onlar, sayıca ilk müslümanlardan daha çok idiler. O halde, Peygamber'in emirlerinin sıhhati, onlarla amel eden insanların azlığı veya çokluğuna göre daha sahih yada daha az sahih olmayacağına göre Müseylime'nin Peygamberlik iddiasında da olduğu gibi batıl bir şeyi kabul edenlerin az veya çok olması, o şeyin nihaî hükmünün ne olduğu hakkında herhangi bir fikir vermez.

İbn Hazm'a göre Malikîlerin sahih bir haberin kendisiyle amel edilmeden önceki halinin batıl olduğunu kabul etmiş olmaları daha başka problemlere sebep olacaktır. Çünkü bir haberle mücerret amel edilmesi, onu batıl olmaktan kurtarmaz, bilakis bazan daha çok batıl olmasına sebep olur. Bir şey hakkında amel olduğu için, bizatihi hak olsaydı, o zaman Malikîlerin Hz. Muhammed'in gelişinden evvelki insanların batıl amellerini de hak saymaları gerekirdi.

c- İlâhî emirlerle yapılması istenen ameller, o emirlerden önce mi, yoksa sonra mı vacib olur? İbn Hazm'a göre bir emrin vücubu haber halindeyken de bizatihi sabit olur. Dolayısiyle haberle sabit olan herhangi bir amelin şer'î konumu, bir takım insanlar tarafından işlenmeden önce de vacibdir. O halde, haberle yapılması emredilen herhangi bir amelin vücubunun, insanların o haberle amel etmesinden sonra oluştuğunun kabul edilmesi, dinin emirlerinin insanlar tarafından vaz edildiği fikrini doğurabilir.

d- Bir haberle daha evvel amel edildiği halde, bu amelin sonradan bırakılmasının, orada nesih olduğunu gösterebileceğinin ileri sürülmesi de İbn Hazm'a göre neshe ilhamla hükmedilmesi demek olur ki, bunu da Rafizîlerden başka kimse iddia edemez. Fakat bu sözlerin muhatabı da Malikîlerden başkası değildir. Ama onlar, hükmen zan ifade ettiğini ileri sürdükleri ahad haberlerin neshe delalet edebileceğini kabul etmez. Yani onlara göre ahad haberlerle Kur'ân ayetleri neshedilemez. Ancak Malikîlerin, hadislerin sıhhati için ölçü kabul ettikleri amellerin sadece kendileri tarafından beğenilen kimselerin amelleri olması da muhtemeldir ki, İbn Hazm'a göre bunun nefyedilmesini gerektiren deliller de az değildir.[1]

Mesela Eyle valisi Zureyk, Ömer b. Abdulaziz'e, Medinelilerin amellerine dayandıklarını iddia eden Hicazlı alimlerin, sahibini terkederek firar ettiği halde aynı zamanda hırsızlık eden bir kölenin elinin kesilmeyeceğini söylediklerini yazarak bu konuda bilgi istediği zaman, Onun da "erkek hırsızla kadın hırsızın, o irtikab ettiklerine bir karşılık ve ceza ve Allah'tan ibret verici bir ukubet olarak ellerini kesin"[2] diye varit olan ayeti zikrederek, mezkur durumdaki bir köle tarafından çeyrek dinar kıymetinde bir şey çalınırsa, hiç durmayın elini kesin diye cevap verdiğini söylemiştir. Halbuki bu konudaki tarihî bilgilerden birinde, İbn Ömer'in kölesi hırsızlık ettiği zaman o zamanki Medine valisinin karşı çıkmasına rağmen, İbn Ömer'in onun elini kestirdiği varittir.

---

1) Ebu Zehra, **Usul el-Fıkh**, 187-88, Kahire, tsz.
2) Maide, 38; İbn Hazm, **Muhallâ**, I, 55.

İbn Hazm'a göre Nâfî (117) Hicazlı olduğu halde, Iraklı Hasan el-Basrî'nin bazı görüşleri için kendi fetvasından vaz geçmiştir. Ona göre Malikî iddialarının aksine, bu tür bilgilerin hemen hepsi, bazı alimlerin amellerinin hadislerin sıhhatinin ispat edilmesi için delil olarak kullanılmasına manidir. Ancak Malikîlerin bu konuda. amellerini kıstas kabul etmek üzere beğendikleri insanların kimler olduğunun bilinmesi de bir çok yönden önemlidir. O nedenle bu kimselerin, kimler oldukları hakkında bütün ümmeti Muhammed m? sadece Medineli müslümanlar mı veya bu müslümanların bir kısmı mı, yoksa Raşid Halifeler mi? diye sorulması gerekir ki, İbn Hazm'a göre onların her şeyden evvel bütün ümmet-i Muhammed olması mümkün değildir.Zira bazı konularda Malikilere bir kısım alimlerin itiraz ettiklerini kendileri de bilir. Dolayısıyle İbn Hazm'a göre mezkur amelin bütün ümmetin ameli olması mümkün olmadığı gibi Medinede muvakkat olarak yaşayan bazı insanların ameli olması da mümkün değildir. Çünkü müslümanlar arasında hemen her zaman için ihtilaf olmuştur. Nitekim İmamı Şafiî de Medineliler arasında bir çok ihtilaflar olduğunu söyleyerek,İbn Ömer'in (73) kölesi ile ilgili mezkur meseleyi zikreder. Ona göre diğer bir çoğunun sebep olduğu gibi bu mesele de Medineli alimlerin kutuplaşmasına sebep olmuştur.1

Peygamber'in ameline gelince, İbn Hazm'a göre Malikîlerin kasdettiği o da olamaz. Çünkü onun kendi gözlemlerine göre Peygamber'in fiilleri esas alınarak hüküm çıkarılmasını herkesten evvel Malikîler ihmal etmişlerdir. O nedenle İbn Hazm bu tür telakkileri hadise karşıt hareketler olarak görür. Ancak burada Malikîlerin kendileri tarafından rivayet edilen haberlerle de amel etmemeleri söz konusudur. Mesela Peygamber'in Süheyl b. Beyza'nın cenazesini cami içinde kıldırdığını rivayet ettikleri halde, kendileri cami dışında kılınması görüşünü benimsemişler ve bununla cami içinin kirletilmesine mani olacaklarını zannetmişlerdir. Peygamber'in Necaşî için gaip namazı kıldırdığı da kendileri tarafından rivayet edildiği halde, bunun caiz olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca Peygamber'in katillere kısas uygulanmasını emrettiğini naklettikleri halde, kendileri, buna imamın karar vereceğine hükmetmişlerdir. Peygamber'in demirden bir yüzüğü mehir olarak kabul ettiğini rivayet ettikleri halde, kendileri bunu el kesme nisabı olan rubu' (çeyrek) dinara kıyas ederek, bu değerden az olan bir şeyin mehir olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Peygamber'in ihramlı olarak kan aldırdığını da kendileri rivayet ettikleri halde, onunla da amel etmemişlerdir. Peygamber'in, Kur'an'da olmayan kuralların şart olarak ileri sürülemeyeceğini amir sözlerini de Malikîler naklettikleri halde, kendileri Kur'an'da olmayan binlerce şartları tasvip etmişlerdir ki, bunlar arasından İbn Hazm'ı en çok kızdıran da onların esir alındıkları zaman müslüman olan gayr-i müslim cariyelerin tekrar kafirlere iade edilmeleri gerektiğini kabul etmiş olmalarıdır. Ona göre bunu kabul etmek için İblis veya ona uyanlardan olmak gerekir, ama Malikilerin bu mealde daha bir çok çelişkileri vardır.

Meselâ Malikîler, Peygamberin en son işlediği fiillerinden biri olarak yolculuk sırasında oruç tutmadığını rivayet ettikleri halde, kendileri aynı durumdaki diğer insanların oruç tutmasının efdal olduğunu söylemişlerdir. Hasta olması nedeniyle Peygamber'in kendisi oturmuş olarak cemaatın da kıyam halinde olmasına rağmen namaz kıldırdığı da Malikîler tarafından onun en son işlediği amellerden biri olarak rivayet edilmiştir.[1] Ama kendileri, bu durumda namaz kıldırılmasını batıl saymışlardır. Gusül yaparken suyun yukarıdan aşağı dökülmesi Peygamber tarafından yeterli bulunarak fiilen işlendiği halde, kendileri bütün bedenin elle ovulmasını tasvip etmişlerdir. Peygamber'in ruku ve secdeden kalkarken ellerini kaldırdığını rivayet etmelerine rağmen, kendileri bunun da caiz olmadığını söylemişlerdir.

İbn Hazm'a göre bunların daha nice örnekleri vardır. Namaz kıldırırken, Peygamberin Fatiha suresini okuyup bitirdiği zaman âmîn dediğini naklettikleri halde, kendileri bunun hakkında amel olmadığını söylemişlerdir. Ebu Bekir'in hem kendisi, hem de cemaatı oturmuş olduğu halde, hastalığı sebebiyle bir süredir dinlenmekte olan Peygamber'in de mescide gelmesi nedeniyle kendisi gerisin geri çekilerek imamlığı ona bıraktığını ve namazın kalan kısmını onun tamamladığını naklettikleri halde, Malikîler bu konuda da amel olmadığını ifade etmişlerdir.

Ama bazı Malikîler tarafından Tebük Seferi sırasında Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'ın arkasında da namaz kıldığı nakledilerek, mezkur haberin bununla neshedilmiş olduğu da ileri sürülmüştür. Ancak İbn Hazm önceki haberde anlatılan ve Peygamber'in namazın geri kalan yarısını kıldırdığına dair nebevî fiilin Tebük Seferinden sonra ve O'nun vefatından sadece bir kaç gün önce cereyan ettiği için sonra varit olanın mensuh değil, bilakis nasih olması gerektiğini vurgular. Ama kendisi gerçekte bu konuda nesh olmadığı kanaatındadır. Ona göre bu haberler arasındaki zaman farkının tartışılmasının nafile olduğu da söylenebilir. Çünkü onlar arasında nesih olup olmadığının düşünülmesini gerektirecek herhangi bir ihtilaf yoktur.

e- Malikîler, korku ve sefer hali olmamasına rağmen, Peygamber'in öğle ve ikindi namazlarını cem ettiğini nakletmiş oldukları halde, kendileri ne mezkur hallerde, ne de yağmur ve sair şeyler sebebiyle iki ayrı vakte dair namazların cem edilmesinin caiz olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca Peygamber'in elbisesi çocuk bevline temas ettiği zaman ıslak kısmın üzerine sadece biraz su dökerek, o durumda bıraktığını naklettikleri halde, kendileri mezkur kısmın yıkanması gerektiğini kabul etmişlerdir. İbn Hazm'a göre bu durum, Malikîlerin Peygamber'den bir şey öğrenmek değil, ona bir şeyler öğretmek niyetinde olduklarını göstermekle kalmaz, bilakis onun necasetle namaz kılmış olduğunu da ihsas eder.

1) **İhkam**, I, 229-235.

Malikîler, Ebu el-As'ın kızı Ümame omuzlarında olmasına rağmen, Peygamber'in namaz kıldığını naklettikleri halde, kendileri bu halin namazda huşu'u bozacağını ve mezkur haberle amel edilmeyeceğini söylemişlerdir. Ama buna, hepsinden fazla kızan İbn Hazm da bu iddialarla Peygamber'in namaz kılarken huşû'a riayet etmediğinin îmâ edildiğini ve bunu söyleyenlerin irtidat etmiş olarak kâfir olduklarını, o nedenle bu tür insanların katledilerek, mallarına el konması gerektiğini vurgular. Her ne olursa olsun bu durumun, İbn Hazm'ın yerine göre oldukça kızgın duygular içinde fikir serdettiğine delalet edebileceği gibi Endülüslü Malikîlerin başka görüşte olan insanlar üzerindeki baskılarını da dile getirmektedir. Çünkü İbn Hazm, bazan baskısı karşısında kaldığı kimselere karşı galiz ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Malikîlerin bu tür görüşleri, hem yanlış hem de onların kendi prensiplerini nakzetmektedir. Çünkü onlar, bir yanda bu tür görüşler ileri sürerken, öbür yanda da aynı hadise dayanarak, üzerinde necaset eseri olduğu halde namaz kılınmasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Peygamber'in oruç gününde hanımını öpmesini Malikîler de rivayet ettikleri halde aynı şeyi, diğer müslümanların yapmasını mekruh saymışlardır.

B- KİMİN AMELİ DAHA ŞER'İDİR?

1- EBU BEKİR'İN AMELİ

Amellerin genel olarak şer'î değerleri ve onlar arasındaki farklar da tartışma konusu olduğuna göre kimin amelinin daha meşru olduğunu bilmek gerekir. Malikîlerin buna cevap olarak Ebu Bekir'in ameli diye cevap verebileceklerini tasavvur eden İbn Hazm, onların **Muvatta**'da Ebu Bekir'e dair sadece on kadar görüş naklettiklerini belirterek bu görüşlerin de sekiz tanesine bizzat kendileri tarafından muhalefet edildiğini ifade eder. Onların hangi konular olduğunu da belirten İbn Hazm'a göre Ebu Bekir, akşam namazının üçüncü rekatında Fatiha'dan sonra zammı sure okuduğu halde, kendileri buna karşı çıkmışlardır. Ebu Bekir, Şam'a gönderdiği emirine meyve veren ağaçların kesilmesini yasaklamasını tenbih ettiği halde, kendileri dar el-harpte aynı ağaçların kesileceğini söylemişlerdir.[1]

Hz. Ebu Bekir, koyun ve develerin sadece etlerinden yemek yapılması amacıyla kesilebileceğini kabul ettiği halde, Malikîler dar el-harpte onların başka amaçlarla da kesilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Hz. Ebu Bekir tarafından savaş halinde düşman köylerinin tahrip edilmesi yasaklandığı halde, kendileri bununla amel edilmesine karşı çıkmışlardır. Hz. Ebu Bekir'in cemaate namaz kıldırmak üzere imam olup, tekbir alarak namaza başladığını, daha sonra Peygamber'in geldiğini, safları yararak ilerlediğini ve Ebu Bekir'in de yavaş yavaş geri çekildiğini, bu suretle İmamlığa Peygamber tarafından devam edilerek, namazın böyle tamamlandığını rivayet ettikleri halde, kendileri bununla amel edilmeyeceğini söylemişlerdir.

1) Bağdadi, a.g.e., 270.

2- HZ. ÖMER VE OSMAN'IN AMELLERİ

İbn Hazm'a göre Malikîler genel olarak kendileri tarafından uyulduğunu iddia ettikleri Hz. Ömer'in amellerine de uymamışlardır. Hatta onlardan bazıları, sahabeden bir kısmına gizli kaldığı halde, sadece Ömer'e malum olan başka bir kısım bilgiler olduğunu da iddia etmişlerdir. Ama Hz. Ömer, valilerine sadece saime hayvanlardan zekat alınmasını emrettiği halde, Malikîler saime ile gayr-i saime arasında fark olmadığını söylemişlerdir. Halbuki gayr-i saime hayvanlardan zekat verilmesi, İbn Hazm tarafından da kabul edildiği halde, ona göre saime hayvanlardan verilen zekatın sevabı daha çok olur.

Hz. Ömer, savaş hali dışında herhangi bir müşriki öldüren müslümanlara kısas uygulanmasına hükmettiği halde, Malikîler bununla önce amel edilmeyeceğini söylemişler, ama sonunda yanlışlıkla öldürme fiilini tahsis ederek, bazı şartlar koymuşlar ki, İbn Hazm'a göre bunun bir nevi tenakuz olarak mütala edilmesi gerekir. Bu da neticede onların bazan Hz. Ömer'in sözlerini alarak, Peygamber'in sözlerini terkettiklerini, bazan da Peygamber'in sözlerini alarak, Hz. Ömer'in sözlerini bıraktıklarını gösterir.

Hz. Ömer'in mut'a yapanları recmedeceğini söylemesini de Malikîler rivayet ettikleri halde, kendileri bu konuda amel olmadığını ve Hz. Ömer'in bu sözleri sadece tehdit olarak sarfettiğini ifade etmişlerdir. Malikîlerin rivayetine göre Hz. Ömer, gizli nikahla evlenenleri de recmedeceğini söylemiştir. Ancak kendileri, bunun doğru olduğunu kabul ettikleri halde, bu konuda da amel olmadığını ifade etmişlerdir.[1]

İbn Hazm'a göre Malikîler, haklarında amel olmadığını ileri sürerek Hz. Osman'ın görüşlerine de karşı çıkmışlardır. Mesela Hz. Osman'ın, duvarların gölgesi henüz oluşmamış iken Cuma namazı kıldırdığını naklettikleri halde kendileri, Cuma namazı kılınması için önce güneşin zeval bulmasını, sonra da sırasıyla ezan ve hutbe okunmasını, bunlar tamamlandıktan sonra da namaz kılınmasını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre duvar ancak güneş zeval bulduğu zaman gölge hasıl eder.

Malikîler, Hz. Osman ve Hz. Ömer'in haccı kıran ve temettu'a karşı çıktıklarını da naklettikleri halde kendileri bunları kabul etmişlerdir. İbn Hazm, burada Malikîlerin Hz. Ayşe ve İbn Ömer gibi sahabelere, İbn el-Müseyyeb, Süleyman b. Yesar ve Zührî gibi tabiîlere de karşı çıktıklarına dair bir çok misaller zikreder.

Peygamber tarafından zekat ve öşür nisabı ile ilgili olarak hazırlatıldığı ve Hz Ömer'e verildiği halde, daha sonra torunu Salim (106) tarafından ortaya çıkarılarak Zührî'ye (124) intikal ettirilen ve onun tarafından istinsah edildiği var sayılan bir risaleye de temas eden İbn Hazm, Malikîlerin bu Risalenin ihtiva ettiği ve gerçekte mürsel olan haberlerin yaygınlaştırılarak uygulandığını söylediklerini ifade eder. Ama kendisine göre mezkur risale, Peygamber'in vefatından seksen sene kadar sonra uygulanmıştır. O nedenle bu da amelin dinî bir kaynak olduğunu göstermez. Ona göre Kâdi Amr b. Hazm ailesinde aynı konuda başka bir risale olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Bu da mezkur risalenin sübutunun şüpheli olduğunu gösterir. Kaldı ki, onun senedi muttasıl da değildir.[1]

1) **İhkam**, I, 238-242; Şirâzî, **Tabsira**, 365; Leknevî, a.g.e., 232.

İbn Hazm'a göre Hz. Ömer'e mürsel olarak isnad edilen bu risale ile Hz. Ebu Bekir, Osman, Ali ve Zübeyr dönemindeki uygulamalara aykırı olarak sadece Emevî halifesi (İbn Hazm'ın tabiri ile) zalim Velid zamanında amel edilmiştir. Görüldüğü gibi hadislerin sıhhati için amele bakmak gerekse idi, Velid'in ameline de bakmak gerekirdi ki, bu da caiz olmaz. O nedenle dinî meselelerin doğrudan Kur'ân ve sünnete havale edilmesinin vacib olmasına karşılık, hadislerin sıhhati için onlarla amel edilip edilmediğine bakılması doğru olmaz.[2]

3- ÇOĞUNLUĞUN AMELİ

Bu konuda, Malikîlerin dayanabileceği görüşlerden biri de çoğunluğun amelinin bağlayıcı olabileceği varsayımıdır. Ama İbn Hazm'a göre Malikîler, çoğunluk fikrinin oluşmasına her bakımdan elverişli olan Hz. Ömer ve Osman dönemindeki bazı amellere de karşı çıkmışlardır. O nedenle onların dayanmış olabilecekleri amellerin çoğunluğa ait ameller olabileceği ihtimali de söylenemez. İbn Hazm'a göre Malikîlerin, genel olarak Medine ahalisinin amellerini kasdetmiş olmaları da mümkün değildir. Çünkü onlar özellikle İmam-ı Malik dönemindeki uygulamalara da pek fazla tabi olmamışlardır. Nitekim Medineli yedi fakih tarafından kendi beldelerindeki iş piyasasına dair ittifak edilen görüşlerden sadece cüzî bir kısmı, rivayetlerine genelde güvenilmeyen Abdurrahman b. Yezid el-Eslem tarafından nakledilmiş olduğu halde, Malikiler bunlara hiç temas etmemiştir. Buna karşılık İbn Hazm'a göre Allah, onların görüşlerini diğer beldelerde yaşayan alimlerin görüşlerinden daha makbul kılmamıştır. Ona göre Kufe'de yaşayan Alkame b. Kays, Esved b. Yezid (75), Kadı Şüreyh (78), Amr b. Meymun, Mesruk(63), Ebu Abdurrahman b. el-Sülemî (117), Ubeyde el-Selmânî, Abdurrahman b. Ebi Leylâ (148), Abdullah b. Utbe b. Mesud, Abdurrahman b. Yezid el-Leysî (177) ve Saîd b. Cübeyr (99), Basra'da bulunan Hasen el-Basrî (110), Muhammed b. Sîrîn (110), Cabir b. Zeyd (103), Müslim b. Yesar (100), Ebu Kılâbe (106), Bekir b. Abdullah el-Müzenî, Zürare b. Evfâ (93), Humeyd b. Abdurrahman, Eyyub (131), İbn Avn (103), Yunus b. Ubeyd ve Süleyman el-Teymî, Şam'da yaşayan Ömer b. Abdulaziz (101), Ebu İdris el-Havlânî, Kabise b. Zueyb (86), Cübeyr b. Nüfeyr ve Reca b. Hayve (112), Mekke'de bulunan Tavus (100), Atâ (115), Mücahid (103), Amr b. Dinar (126), Ubeyd b. Umeyr, oğlu Abdullah ve Abdullah b. Tavus genel olarak Medinelilerden daha fazla alim idiler. İbn Hazm'a göre

1) **İhkam**, I, 239-242; Hâkim, **Müstedrek**, I, 395, Riyad, tsz.
2) Brunschwig, a.g.e., II, 88.

Medine hiçbir zaman Şurayh, Muharib b. Disar, Zurare b. Evfâ, Şabî, Ebu Ubeyde b. Abdullah ve Abdullah b. Utbe seviyesinde hukukçulara sahip olmamıştır.Ancak her nedense Schahct, mezkur Kadı Şureyh'in menkîbevî bir şahsiyet olduğunu söyler.

Fakat Medinelilerin amelleri arasında da bir takım ihtilaflar olduğundan emin olan İbn Hazm, Malikîlerin bilakis ittifak olduğunu ileri sürebileceklerini de tasavvur ederek, bu konuda da onları, başta el-Muvatta olmak üzere kendi kaynaklarının tekzip etmekte olduğunu belirtir. Gerçekte Medinelilerin ihtilaflı naslar karşısında kaldıkları zaman nasıl bir tercih yolu geliştirdiklerinin tasrih edilmesinden de Malkiler sorumlu olacaklardır. İbn Hazm, Malikilerin iddia ettiği Medineliler arasından herhangi birisinin ameline uyulmasının, diğerlerinin ameline uyulmasından daha evla olduğu fikrini sorgulamak için de bir takım görüşler ifade eder. Çünkü onlardan belli bir kişinin ameli sahih olduğu halde, diğerlerinin amellerinin neden batıl olduğunun da tavzih edilmesi gerekir. Ancak İbn Hazm, Kur'ân'da "ihtilafa düştüğünüz (bir şeyi) Allah ve Rasul'üne havale ediniz"[1] buyurulmuş olduğu için ihtilaf halinde, genel olarak selef amelinin terkedilerek, Kur'ân ve sünnete uyulması gerektiğini kaydeder. Zira O'na göre mezkur durumdaki bir amele uyulması, Allah ve Rasul'ü yerine, onun kullarına uyulmuş olacağını akla getirir. Bu da bir nevi dalalettir. Çünkü Kur'ân'da "Allah ve Rasul'üne asî olanlar açık bir dalalete düşmüştür"[2] diye buyurulmuştur.

Ancak İbn Hazm'ı hiddetlendiren şeylerden biri de Malikîlerin Raşid Halifelerin de amele uyduklarını ileri sürmüş olmalarıdır. Halbuki Ona göre mezkur halifeler, gerçekte insanların ameli ile alakadar olmamışlar, bilakis Basra ve Kufe başta olmak üzere Irak, Şam ve Mısır'da Hz. Ömer tarafından bir takım şehirler kurulmuş ve Said b. Ebi Vakkas, Muğîre b. Şu'be (50), Ebu Musa el-Eş'arî ve Utbe b. Gazvan (17) başta olmak üzere sahabeden bazıları oralara yollanmış ve bu yolla Peygamber'in sözlerinin muhtelif beldelere ulaştırılması sağlanmıştır. Hz. Osman zamanında ise bu beldelere, özellikle Muaviye, Amr b. el-As (43), Ammar, İbn Mesud, Osman b. Huneyf, Abdullah b. Abbas ve Kayş b. Sa'd gönderilmiştir.

İbn Hazm'a göre bu hal taşrada yaşayanların Medinelilerden daha az ilim sahibi olduklarını göstermez. Ona göre sahabilerin çoğunun Medine'de bulunduğu fiilen doğru olmakla beraber, Amr b. Said, Haccac b. Yusuf, Halid b. Abdullah, Abdurrahman b. Dahhak, Osman b. Hayyan ve Tarık gibi fasıkların da Medine'de bulunması nedeniyle başka beldelerde yaşayan alimlerin ilimce onlardan daha avantajlı olarak kabul edilmesi gerekir. İbn Hazm'a göre o devirde Medine'de bulunan fazilet sahibi alimlerin başında Kadî Amr b. Hazm, Eban b. Osman ve Ömer b. Abdulaziz gelir. Halbuki Medine'de İmam-ı Mâlik'in ilim aldığı iddia edilen Rabîa hadislerinin de-

1) Nisa, 59.
2) Ahzab, 36.

ğil, bilakis reyinin çokluğu ile meşhur idi. Buna karşılık Nafî, Ebu el-Zinad ve Zeyd b. Eslem (136) de görüşleri değil, bilakis rivayetlerinin çokluğu ile tanınmışlardır. İmam-ı Malik'in Zührî ile münasebetlerine gelince, bu zat da ekseriye Şam'da bulunduğu için Malik ondan sadece Mekke'de bulunduğu sırada hadis almıştır. Onun, Amr b. Hazm ile münasebetleri ise Iraklılarla olan münasebetlerinden daha uzun sürmemiştir.

İbn Hazm'a göre sika olduğu halde, Said b. İbrahim gibi İmam-ı Malik'in hadislerini almadığı Medineliler de vardır. Ona göre Medinelilerin, bir takım insanların amellerini, hadislerin sıhhati için ölçü kabul ettikleri iddiası, Malikî mezhebinin İmam-ı Malik'e nispet edilmesini de zorlaştırmaktadır. Çünkü onların tasvip ettiği ameller sadece Malik'in değil, aynı zamanda ondan önce Medine'de yaşamış olan çok sayıda insanların müştereken oluşturdukları görüşleri de tazammun eder. Her ne olursa olsun, İbn Hazm'ın zikrettiği örneklere göre başta Hz. Ömer olmak üzere bir çokları, Peygamber'den başka kimselerin sözlerinin hüccet olmadığını kabul etmiştir. Mesela Hz. Ömer, Hassan b. Sabit'in (54) camide şiir okumasına karşı çıktığı zaman Hassan, Peygamber'i kasdederek, mezkur şiirlerini camide senden daha hayırlı olan birisi de bulunduğu halde okumuştum demiştir. O zaman Hz. Ömer de münakaşayı bırakıp susmayı tercih etmiştir.[1]

İbn Hazm'a göre Müctehidlerin amelleri gibi görüşlerinin taklid edilmesi de gerekmez. Zaten bunu müctehidlerin kendileri de istememiştir. Ona göre gerçekte İmam-ı Malik ve Ebu Hanife (150) de herkes gibi Allah tarafından ictihad etmekle emrolunmuş kullardan olup, onlar da ictihad ederek isabet ettikleri zaman iki, yanıldıkları zaman bir sevap almışlardır. Ama ona göre İmam-ı Malik ve Ebu Hanife'yi taklid edenler, Allah tarafından kendilerine emredilmiş olan ictihad etmek yerine, bilakis insanları taklid ettikleri için mazur sayılmazlar. Ancak İmam-ı Şafiî, daha çok meselede isabet ettiği için onu taklid edenlerin mazur sayılmaları da mümkündür. Taklidciliğe karşı akımların başında yer alan Zahiriliğe gelince İbn Hazm'a göre bu yoldan sapmadıkları sürece, ona iltihak eden herkes mazur sayılır.

Bir görüşe göre sahabe ve tabiîlerden bir kısmı, Medine'de carî olan amellere karşı uydurma olabileceği varsayımı ile Peygamber'e isnad edilen bazı sözleri terketmişlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre mensuh olanlarla bazı usul kurallarına uygun olmayan haberler hariç, Peygamber sözlerinin küçümsenerek terkedilmesi küfür olur. O nedenle sahabe ve tabiîlerin, bu tür sözleri sadece şerî usuller gereği olarak terkettikleri söylenebilir. Buna göre bir takım yalın mülahazalarla hadislerin sıhhatinden tereddüt edilmesi doğru olmaz. Ancak İbn Hazm'a göre sahabenin mezkur mülahazalarla hadis

1) **İhkam**, I, 235-240; bkz. G. Gribetz. **The Sama Contraversy, Sufi Versus Legalists**, 43-62 (44, 48), S. İslamica, LXXIV, 1991.

terkettiklerine dair iddiaların kendisi de uydurma olabilir. Zira çoğu zaman belli bir haberi bazıları terkettiği halde, diğer bazılarının kabul ettiği de görülmüştür.

İbn Hazm'a göre bazı haberlerin, Malikîler tarafından sadece selefin haiz olduğu var sayılan bazı gizli bilgiler nedeniyle terkedilmiş olduklarının kabul edilmesi de doğru olmaz. Çünkü selef bu nedenlerle haber terketmemiştir. Kaldı ki, bu mülahazalarla terkedilmiş olduğu zannedilen nice haberler var ki, gerçekte onlarla amel edilmiştir. Nitekim Kur'ân'da "İndirdiğimiz hidayet ve bilgileri, Kur'ân'da beyan ettikten sonra onları gizleyenlere, Allah da (diğer) lanet edenler de lanet eder."[1] buyurulmuştur. İbn Hazm, bu fikirlerini Kadı Abdurrahman b. Ahmed b. Bişr'in de aralarında bulunduğu kalabalık bir Malikî topluluğuna karşı söylediği halde, onlardan hiç birinin itiraz etmediğini, bilakis bazılarının kendisinin haklı olduğunu ifade ettiklerini de ilave eder. Ona göre kendi zamanında yaşayan Malikîler tarafından hiç bir aslı olmamasına rağmen, İmam-ı Malik'in bazı gizli bilgilere haiz olduğu halde, onları açıklamadığının iddia edilmesi de özellikle onu töhmet altında bırakmıştır. Halbuki İmam-ı Malik de herkes gibi sadece ictihad etmesine rağmen, bazan isabet etmiş, bazan da yanılmıştır. Ama bunların hiç birisi, onun suçlanmasını gerektirmez. Gerçekte bazı naslarda herkesin kendi bildiğini söylemesi emredilmiş olduğu için dînî konularda ictihad edilmesi de herkes için vacib olmuştur. Çünkü bir hadiste de "bildiği bir mesele hakkında kendisinden bilgi istendiği halde, onu gizleyenlerin kıyamet gününde ağızlarına ateşten bir gem vurulacağı" haber verilmiştir.[2]

O nedenle İbn Hazm, İmam-ı Malik'in sahih haberleri gizlemeyip bilakis onları insanlara tebliğ etmiş olduğunu ve kendisinin de onun bir çok haberlerini tahric ettiğini ifade ederek, daha bir çokları gibi onun sadece reyciliğine karşı çıktığını ilave eder. Ona göre Malikîlerin İmam-ı Malik'i taklit etmeleri ve bazı konularda Peygamber'in son olarak işlediği fiillerle daha önce işlediği fiilleri birbirine karıştırmış olmaları nedeniyle nasih olan hükümler yerine, mensuh olanları alarak yanılmışlardır. Ona göre Malikîler, cemaate imamlık yapmakta olan bir kimsenin, o sırada meydana gelen herhangi bir özür nedeniyle namazdan çekilmesi ve yerine başka birisinin geçerek, kalan kısmı onun tamamlaması hakkında da herhangi bir şer'î gerekçe olmadığı halde kabul etmişlerdir. Buna karşılık, hastalığı sebebiyle Peygamber'in kendisi oturmuş, cemaat de kıyam veya kuûd halinde olmasına rağmen namaz kıldırdığı, onun en son fiillerinden biri olarak nakledildiği herkes tarafından bilindiği halde, kendileri bu şekilde namaz kılınmasının doğru olmadığını söylemişlerdir.

İbn Hazm'a göre bir kimsenin hanımları dörtten fazla olduğu halde, müslüman olmaları nedeniyle Malikilerin dediği gibi onların tamamının muhafaza edebileceğinin

1) Bakara, 159.
2) İbn Hazm, **İhkam**, I, 245-252.

ileri sürülmesi de doğru değildir. Ona göre dörtten fazla sayıda kadınla nikah akdi yapılması bizatihi batıl olduğu için tamamı müslüman da olsa, bir kimsenin dörtten fazla hanımla nikah halini devam ettirmesi caiz olmaz. Çünkü bir kadının müslüman olması, bizzat batıl olan bir nikah akdini mübah kılamaz. Ona göre hakkında hiç bir delil olmadığı halde müskir olmayan bazı meşrubatların tahrim edilmesi ve gerçekte neshedilmiş olduğu halde, sefer halinde oruç tutulmasının Malikîler tarafından efdal sayılması da doğru değildir. Ona göre Malikîlerin yanılgılarından biri de onların kılınmakta olan bir namaz hakkında cemaat tarafından ihtilaf edilmesi halinde, onlardan bazılarının imamla konuşma yapabilmesi fikridir. Çünkü bu, daha evvel mübah olmasına rağmen sonradan neshedilmiştir.[1]

Malikîlerin, katillere kısas uygulanması ile ilgili olarak Mute savaşında sabit olan bazı meselelere dayanarak, ondan sonra vaki olan Huneyn savaşı sırasında yasalaşan bazı hükümleri reddetmeleri de böyledir.[2] Halbuki mezkur kısas emri, gerçekte daha sonra sabit olmuş olarak bilakis bu konudaki diğer hükümleri neshetmiştir. İbn Hazm'a göre müctehidler arasındaki ihtilaflara sebep olan şeylerin başında, herkes gibi onların da nisyan ile malul olmaları gelir. İnsanların ezbere bildikleri halde, zaman zaman bazı ayet ve hadislere karşıt görüşler serdetmiş olmalarının sebebi de bu dur. Çünkü insanların her zaman için her şeyi hatırlamaları o kadar kolay değildir.

Nitekim Hz. Ömer, kadınların nikah hakkı olan mehir konusunda kendine göre bir mikdar ihdas edip, onu mescitte açıkladığı zaman orada bulunan hanımlardan birisi, "eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir zevce almak isterseniz, öbürüne yüklerle (mehir) vermiş olsanız bile içinden hiç bir şeyi geri almayınız"[3] diye varit olan âyeti hatırlatmış, o zaman Hz. Ömer de emirulmü'minîn yanıldığı halde, bakın şu bayan isabet etmiştir demiş ve kendi görüşünden rucu etmiştir. Hz. Ali de evlendikten altı ay sonra doğum yapan bir bayanın Hz. Ömer tarafından recmedilmesi gerektiği ileri sürüldüğü zaman ona "biz, insana ana babasına iyilik yapmasını tavsiye ettik. Anası onu, zahmetle (karnında) taşıdı, onu zahmetle de doğurdu, onun bu taşıması ile sütten kesilmesi (müddeti) otuz aydır."[4] ayeti ile "analar, çocuklarını iki tam yıl emzirirler"[5] ayetini hatırlatmış, o da hemen kendi fikrinden vazgeçmiştir. Hz. Ömer'e bir gün sen, bize adaletle hükmetmiyorsun diyen Uyeyne b. Hısn, orada bulunan kimseler tarafından tartaklanmak istenince, el-Harb b. Kays b. Hısn b. Huzeyfe, "Cahillerden yüz çevir"[6] diye varit olan ayeti hatırlatmış, Hz. Ömer de o kimseleri bundan vazgeçirmiştir.

1) Şafiî, **Risale**, 699.
2) İbn Hazm, **İhkam**, I, 252-253; Schacht, 23; bkz. Şafiî, **Umm**, VII, 344.
3) Nisa, 20.
4) Ahkaf, 15.
5) Bakara, 233.
6) Araf, 199.

Peygamber'in vefat ettiği duyulduğu zaman Hz. Ömer, Peygamber vefat etmemiştir. O, hepimizden sonra vefat edecektir diye haykırmaya başlayınca, bazıları tarafından ona "Sen de ölümlüsün, onlar da ölümlüdür"[1] diye sabit olan ayet hatırlatılınca, elindeki kılıcı ile birlikte yerlere düşmüş ve bir an kendi kendimi, sanki böyle bir ayeti hiç duymamış gibi hissettim demiştir.

İbn Hazm'a göre bunlar, insanların başkalarını taklid etmesinin sakıncalarını göstermektedir. Ona göre sahabe Raşid Halifeler döneminde çeşitli beldelere dağılmış olduğu için Medinelilerin bilmedikleri bazı şeyleri başka yerlerdekilerin bilmesi de her zaman için mümkün olmuştur. Mesela İbn Mesud ve Hz. Ömer, teyemmüm hakkında daha evvel hiç bir şey bilmedikleri halde, bu konudaki hükümleri ilk defa Ammar'dan öğrenmişlerdir.

Su bulunamaması halinde, iki ay süreyle teyemmüm edilebileceği meselesi de Hz. Ali ve Huzeyfe tarafından bilinmesine rağmen, Medinelilerden Hz. Ayşe, İbn Ömer ve Ebu Hüreyre'ye mechul kalmıştır. Bir kimseye, kendi kızı ile oğlunun kızının birlikte varis olabileceğini Ebu Musa el-Eş'arî bildiği halde, İbn Mesud kendisinin bu konuda bir şey bilmediğini söylemiştir. Ehlî eşek etinin yenmesi ve mut'a nikahının haram kılınmış olması da İbn Abbas tarafından bilinmediği için o da bunu ilk defa Hz. Ali ve diğer bazılarından öğrenmiştir. İbn Hazm'a göre İmam-ı Malik, Ebu Hanife ve İmam-ı Şafiî gibi büyük müctehidler de kendileri tarafından bilinen şeyleri ortaya koymaktan çekinmedikleri halde, bilmedikleri meseleleri başkalarına bırakmışlardır. Çünkü Allah, insanları ancak güçleri nispetinde sorumlu kılmıştır.[2] Ona göre bu alimler müteariz haberler karşısında da değişik tercihlerde bulunmuşlar ve yerine göre onlardan birinin tercih ettiğini, diğerinin reddettiği olmuştur. İbn Ömer'in, "İman etmedikçe müşrik kadınları nikahlamayınız"[3] diye varit olan ayete dayanarak, müslüman erkeklerin ehl-i kitaptan kadınlarla evlenmelerinin yasaklanmasına dair görüşünde de olduğu gibi bazı müctehidler de zaman zaman bir kısım ayetlerin yorumu hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Mezkur ayete dayanan İbn Ömer, İsa'ya (A.S.) Rab diyen hıristiyanları da müşrik olarak gördüğü için müslümanlar tarafından hırıstıyan kadınların nikah edilmesinin haram olduğunu ileri sürmüştür. Halbuki bir görüşe göre başka ayetler bu konuyu mübah kılmıştır. Ancak İbn Hazm da hıristiyanların necis ve müşrik olduklarını ileri sürerek, hıristiyan kadınlarla evlenmenin haram olduğunu söylemiştir.[4]

---

1) Zümer, 30.
2) Bakara, 286.
3) Bakara, 221.
4) İbn Hazm, **Fisal**, II, 74; İbn Hacer, **Matalib el-Aliye**, II, 78; M.A.Laila, **Life And Work of Ibn Hazm**, 91; Mervezi, a.g.e., 337.

C- İHTİLAF FAKTÖRLERİ

Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Hazm, müslümanlar arasındaki ihtilaflar hakkında on kadar temel sebep olduğunu zikretmektedir:

1- Bir alimin, herhangi bir ravinin getirdiği bir haberin sıhhatından şüphelenerek, ona karşı çıkması ki, Hz. Ömer Fatıma binti Kays haberini böyle reddetmiştir. Ama onu kabul edenler de olmuş ve neticede çok önemli fıkhî bir meseleye de temel teşkil etmiştir.[1]

2- Herhangi bir alime, belli bir konudaki iki haberden biri ulaştığı halde, diğerinin ulaşmamış olması: Hz. Ömer'in, istizan hadisini bilmediğini anlayınca, bizi alış-veriş oyaladı demiş olması da buna delalet eder.

---

1) G. Hawting, a.g.m., 430.

Fatıma Haberinin Fıkha Tesiri: Kesin olarak boşanmış (mebtute) bir kadın gayr-ı hamile ise iddet dönemi için ona tahsis edilecek haklar meselesinde bir takım farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

A- Medinelilere göre böyle bir kadına, iddetini, kocasına ait binanın bir bölümünde geçirmesi için sadece barınak verilir. Şafiî de bu görüşü tercih etmiştir.

B- Iraklılara göre hem barınak hem de nafaka (yiyecek, giyecek maddeleri) verilir. Ama her iki taraf da bu konuda "Ey Peygamber, kadınları boşamak istediğiniz zaman onları iddetleri içinde boşayın ve iddeti de sayın. Rabbiniz Allah'tan korkun apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana, onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz ki kendine zulmetmiş olur. Bilmezsin, olur ki, Allah bundan sonra bir durum ortaya çıkarıverir. Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümüne oturtun. Onları sıkıştırıp, gitmelerini sağlamak üzere zarar vermeye kalkışmayın, eğer hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin." ayetlerine dayanmışlardır.

C- Bu konuda, Kur'ân ayetleri gibi Mekkeli ve Basralı ravilerden oluşmuş bir senedle varit olan bir hadise dayanan Hanbelî, Zahirî ve İmammiyyeye göre ise ona hiç bir şey verilmez.[1] Çünkü onlara göre mezkur ayet talak-ı ric'î ile ilgilidir. O nedenle, bu konuda istidlal edilmesi gereken nasların başında da Fatıma binti Kays haberi gelir. Ancak, İmam-ı Mâlik, aynı habere dayanarak daha evvel bu fikirlere karşı çıkmıştır.

Dahhak b. Kays'ın kız kardeşi olan Fatıma ile ilgili mezkur haberin aslı ise şöyledir: Kocası kendisini bain olarak boşamış ve Medine'yi terketmiştir. Daha sonra bir nevi yardım olarak biraz nakit,hurma ve arpa göndermiştir. O da bunları az bularak reddedince, onları getiren zat ona, bunların sadece bir yardım olduğunu ve hukuken kendisinin hiç bir hakkı olmadığını söylemiştir. Fatıma da durumu derhal Peygamber'e bildirmiş, ama o da kendisine, nafaka hakkı olmadığını ifade ederek, eski kocasının evini de bırakmasını istemiş ve münasip bulduğu başka bir yerde kalmasını sağlamıştır. Fatıma, iddetini tamamladığı zaman Peygamber tarafından Usame b. Zeyd ile evlenmesi önerilmiştir. Ancak bu haberin ravilerinin çoğunluğu Medinelidir. Mesela, Ebu Seleme b. Abdurrahman (94), Abdullah b. Yezid (148), Yakub b. Ebi Kesir (129), Zührî (124), Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe (90) ve Şabî (110) bunlardandır. Bu konuda Hz. Ömer de Fatıma haberini reddederek, doğru söyleyip söylemediğinden emin olmadığımız bir kadının haberini nasıl kabul edelim demiştir. Ancak Hz. Ömer talak-ı ric'î olan kadınlara hem nafaka, hem de barınak verileceğine dair bazı hadisler nakletmiştir.

Fakat, mezkur durumdaki bir kadına hem barınak, hem de nafaka verilmesini ileri sürenler de Peygamber'in, Fatıma'ya nafaka vermemesinin, onun hamile olmayışından ileri geldiğini söylemişler. O nedenle Iraklılar, Fatıma haberinin mezkur durumdaki kadınlara nafaka verilmemesi yönünde yorumlanmasına karşı çıkmışlardır. Nitekim Şabî, onu Kûfe'de naklettiği zaman sofîlerden Esved b. Yezid el-Naha'î yerden aldığı toz toprağı onun başına atmıştır.

Fatıma binti Kays hakkında anlatılan şeylerden birisi de onun kendi kardeşlerinden birisinin hanımı boşandığında Fatıma'nın, onu, kocasının evini terketmesi için tahrik etmesi meselesidir. Ama bunu duyan Mervan b. el-Hakem, onun tekrar kocasının evine dönmesini sağlamış ve biz, insanları üzere bulduğumuz namus kurallarını korumak zorundayız demiştir. Hz. Ayşe de Fatıma'nın ümmet içerisinde fitne çıkaran birisi olduğunu söylemiştir. Fatıma'nın kocası Usame b. Zeyd de mezkur kadını Fatıma'nın tahrik ettiğini duyunca, elindeki şeyleri ona doğru fırlatmıştır.

3- Bir alimin, herhangi bir nassı keyfî olarak mensuh sayması: İbn Ömer'in, ehl-i kitaptan kadınların nikah edilmesi ile ilgili naslar hakkındaki mezkur yorumları buna delalet eder.

4- Bir nassın, başka bir nassa göre ihtiyata daha yakın zannedilmesi: Bununla ilgili örnekler ihtiyat bahsinde mufassal olarak ele alınmıştır.

5- Hakkında amel olduğu için her hangi bir nassın diğerine tercih edilmesi: Bununla ilgili örneklere, Medine ameli bahsinin muhtelif yerlerinde temas edilmiştir.

6- Zayıf bir haberin, sahih habere tercih edilmesi.

7- Naslardaki küllî kavramların, zanla tahsis edilmesi.

8- Tahsis edilmesi gereken nasların, ihmal edilerek umumuna teşmil edilmesi.

9- Bir nassın gereksiz yere te'vil edilmesi: İbn Hazm, bu konuda misal zikretmemiştir. Çünkü o, gerekçesiz te'vilciliğin her nevine karşıdır.

10- Bazı müsned haberlerin mevkuf haberler karşısında terkedilmesi: İbn Hazm, burada işaret edilen yanlışlıkları, ilk dönemlerdeki uygulamalara isnad ederek daha sonraki devirlerde ilim amacıyla bir çok seyahatlar yapıldığını ve insanların haiz oldukları bilgilerin, gelişerek değiştiğini ifade eder.

Medine'nin, ilimce diğer beldelerden daha üstün olduğunun ispat edilmesini sağlamak üzere bazı Malikîler tarafından Kûfe'de bulunan İbn Mesud'un ilmî danışmalarda bulunmak üzere bazan Medine'ye geldiğini ileri sürmelerine rağmen, İbn Hazm

---

Ancak, yukarıda istidlal edilen "Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman iddetlerine
doğru boşayın. O iddeti de sayın, Rabbınız olan Allah'tan korkun, onları evlerinden çıkarmayın,
kendileri de çıkmasınlar, meğer ki açık bir kötülük meydana getirmiş olmasınlar."[1] ayetinde geçen
"fahişe mübeyyine" ibaresi bazıları tarafından Fatıma'nın kocasına karşı genel olarak itaatsızlık et-
mesi ile ilgili olarak tefsir edilmiş ise de onun bir nevi zina fiili veya bir kadının kocasının evini
terketmesi olarak yorumlandığı da olmuştur.

Her ne olursa, Fatıma haberinin konumuzu teşkil eden husûsî ciheti, onun hadis ve fıkıh usu-
lündeki yeridir. Yukarıda da görüldüğü gibi bu haberde yer alan bazı hükümler, gerçekte Peygamber'e
ait bir nevi müsned haber olduğu halde, Ebu Hanife onunla amel edilmesinin doğru olmadığını
belirtmiş ve Hz. Ömer'in yukarıdaki sözleriyle amel etmeyi tercih etmiştir. Ancak unutmamak
gerekir ki, bu Peygamber sözlerine karşı sahabe kavlinin tercih edildiği istisnâî hallerden biridir.
(Talak, 1,6; A.Schleifer, **The Legal Aspects of Marriage According to Hanefi Fıkh**,
193-215, The Islamic Quarterly, XXIX/4, 1985; İbn Hazm, **el-Muhallâ**, X, 282-303, Beyrut,
1961; Hillî, **Şera'i el-İslam**, III, 43, Necef, 1969; Zurkânî, **Şerh el-Muvatta**, III, 207,
Kahire, 1936; bkz. Ebu Yusuf, **Âsâr**, 132, Beyrut, tsz.; Ebu Davud el-Tayalsî, **Müsned**,
No:1245, Haydarabad, 1321; İbn Ebi Şeybe, **Musannef**, V, 147, Karaçi, 1986; Abdurrazzak,
Musannef, VII, No: 12021-12025; İbn Sa'd, **Tabakat el-Kubra**, V, 155, 420, 202, 555,
Beyrut, 1957; İbn Hacer, **Tehzib**, VI, 12, VII, 23, XI, 382; J. L. Joinville, **l'Obligation
d'Entretien de de l'Epouse Dans la Rite Malikite**, **Revue Marocain de Droit**, III,
102-14, 1951; N. J. Coulson, **A History of Islamic Law**, 31, Edinburg, 1964; M. G.
Morony, **Irak After the Muslim Canquests**, 436, Princeton, 1984; J. Burton, **The
Collection of the Coran**, 30-32, Cambridge, 1977; J. Wansbrodugh, **Caranic Studies**, 44-
47, London, 1977; Ebu Yusuf, **İhtilaf Ebi Hanife ve İbn Ebi Leylâ**, 195, Kahire, 1955;
Taberî, **Tefsir**, XXVIII, 135, Kahire, 1954; **Serahsî**, Mebsut, V, 201-202, Beyrut, tsz.; A.
Jeffery, **Materials for the History of the Text of the Coran**, 102, Leiden, 1937; Şîrâzî,
Tevbîh; G. Bousqnet Trc. **le Livre de l'admonition**, 52, Alger, 1949; İbn el-Kasım el-
Gazzî, **Feth el-Karib**, V. D. Berg trc. 518, Leiden, 1894; Mukatil b. Süleyman, **Tefsîr-i
Hamse mie Ayât**, I, 1990, Sharam, 1980.)

bunun sadece iki konuda vaki olduğunu ve bunlardan birinin, herhangi bir kimsenin bir kadının kızıyla daha evvel mücerret nikah akdi yapmasına rağmen, aralarında cima hasıl olmadan onu feshetmiş olması halinde, aynı kadının kendisiyle evlenebilmesi meselesi olduğunu belirtir. İkinci mesele ise kullanılmayan kamu mallarının satılması meselesidir.

Ancak Malikîlerin bu konuda daha başka iddiaları da olmuştur. Mesela bir rivayete göre İbn Abbas, Basra mescidinde hutbe okurken, cemaate bir sa' hurma veya arpa ya da yarım sa' buğdaydan fıtır sadakası vermelerini söylemiş, cemaat de onun ne olduğunu anlamadıklarını ifade edince, size bu konudaki bilgileri aranızda bulunan Medineliler versin demiştir. Ancak başka bir haberde de daha sonra Hz. Ali'nin Basra'ya geldiği ve İbn Abbas tarafından fıtır sadakası olarak zikredilen maddeler arasından arpayı istisna ettiği de rivayet edilmiştir. Fakat İbn Hazm, Hz. Ali'nin Basra'ya İbn Abbas'tan daha evvel geldiğini söyleyerek, mezkur haberin zayıf olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre mezkur haberi rivayet ettiği iddia edilen Hasen el-Basrî'nin, onu İbn Abbas'tan sema etmiş olması da mümkün değildir. Çünkü Hasen el-Basrî, İbn Abbas'ın Basra'daki valiliği sırasında devamlı Medine'de ikamet etmiştir. Ona göre Basra kenti, hicretin on dördüncü senesinde Bedir ehlinden Utbe b. Gazvan el-Mazenî (17) tarafından kurulmuş ve orada sırasıyle Muğîre b. Şu'be, Ebu Musa el-Eş'arî ve Abdullah b. Âmir valilik yapmıştır. İbn Abbas ise Basra valisi olarak hicretin 36. senesinde atanmıştır. Bu sırada oraya Enes b. Malik (93), İmran b. Hüseyin, Hişam b. Âmir ve Hakem b. Amr başta olmak üzere üç yüzden fazla Medineli sahabî yerleşmiştir. O halde, İbn Abbas'ın valiliğine kadar geçen süre boyunca Basra halkının fıtır sadakasından haberdar olmamış olmalarını düşünmek makul olamaz. Ancak unutmamak gerekir ki, İbn Hazm hadis tenkitçiliğini ravilerin adaleti ve isnadın ittisali ile tahdit ettiği halde, burada görüldüğü gibi bazı haberleri nadiren tarihi olaylara da kıyas etmiştir.[1] Halbuki o, bir çok yerlerde hadislerin Kur'ân'a arzedilmesini bile kabul etmemiştir.[2]

Her ne olursa olsun, Malikîler tarafından Medinelilerin ilimde üstünlüğü sadedinde istidlal edilen bu haber, buraya kadar zikredildiği üzere bir çok yönden zayıftır. Ancak İbn Hazm'a göre onun sahih sayılması bile Malikîleri desteklemez. Çünkü ona göre Malikîler, fıtır sadakasının bir "sa" (bir ölçü birimi) buğdaydan verilebileceğini kabul etmektedirler ki, mezkur haberdeki ibareler, buğdayın tahsis edilmesine veya bir sa' buğdaydan verilmesine uygun değildir. Halbuki İbn Abbas'a isnad edilen haberde, onun yarım sa' buğdaydan fıtır sadakası verilebileceğini söylediği variddir. Aynı haberin Ebu Reca tarafından nakledilen ibaresinde ise "taam" lafzı (gıda maddesi) yer al-

---

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 259.
2) İbn Hazm, **İhkam**, II, 76-82; bkz. Şâfiî, **Risale**, 617, **Umm**, VII, 339.

maktadır. Bu da fıtır sadakasına mahsus maddelerin, buğdayla tahsis edilmesine uygun olamaz. Ancak unutmamak gerekir ki, Malikîler bu haberi, Medine ehlinin ilimce üstünlüğü yönünde zikretmişlerdir.

Malikîlerin bu konudaki iddialarından biri de Medine'de ikamet eden insanların, Peygamber'in en son işlediği fiillere şahit olmuş olmaları ile ilgili yorumlardır. Bunu da iki cihetten reddeden İbn Hazm, şunları ifade eder:

1- Peygamber tarafından en son olarak işlendiği bilinen fiillere, herkesten çok Malikîler muhalefet etmişlerdir. Ayrıca daha evvel Irak İranlıların, Şam ve Mısır da Rumların hakimiyetinde olduğu için Medine'deki büyük sahabe kitlesi , buralara ancak Hz. Ömer devrinde yerleşmiştir. O nedenle sahabenin çoğunluğu, uzun süre Medine'de kalmış ve genel olarak Medinelilerin haiz oldukları tüm bilgilere, onlar da haiz olmuştur.

2- Sahabenin tamamı, ilim ve din bakımından müslümanları irşad etmek için mükellef olduklarının bilincinde idiler. O nedenle daha sonra Medine'den ayrılan sahabîlerin ilimce daha az şeylere sahip olduklarını söylemek doğru olmaz. Kısacası İbn Hazm bu konudaki görüşlerini, hem Ömer b. Abdülaziz'in de amele uymadığına işaret ederek, hem de onun bu konuda bir çok misaller zikrettiğini söyleyerek bitirir.[1]

III- HİTAB DELİLİ

A- GENEL BAKIŞ

1- TARİF

Hitab delili, belli bir lafzın haiz olduğu kavramların hilafı ile vifakının tefrik edilmesidir. Ancak belli bir hükmün benzerinin mukayese edilmesi söz konusu olursa, neticesi kıyas olur. Ama bu hükmün hilafı tefrik edilecek olursa hitab delili olur.

Her ne olursa olsun, gerçekte, hitap delili bilinenden bilinmeyenin tayin edilmesi (Tüme varım) gibi aklî bir ictihad şeklidir. Ancak unutmamak gerekir ki, İbn Hazm bu hükme, nev-cins bağıntısı ile varmayı deneyerek hitab delilini reddetmiştir. Çünkü ona göre nev'-cins bağıntısı, lafızlar arası yorumlara dayandığı halde, hitab ehlinin (hitab delilini kabul edenler) lafızların hilafıyla yorumlanmasına bina ettikleri hitap delili, zihinsel ve kişisel takdirlere dayandığı için bir nevi reyciliktir. Onlara göre her lafız, asgarî iki ayrı hükme haiz olur. Buna göre siyah sözü, hem siyah, hem de beyaz değil demektir. Halbuki İbn Hazm'a göre bir kısım lafızlar çok manalı olduğu için bir şeyin kendisiyle hilafı arasındaki farklar bazan birden çok olabilir.

2- İBN HAZM'IN REDDİYESİ

İbn Hazm'a göre lafızlarla hükümler arasında aritmetik bir oran vardır. O nedenle lafızlar için asıl olan mefhumu muvafıktır. Buna göre denebilir ki, bir şeyin kendisiyle

1) a.g.e., 262.

hilafı her zaman için mutlak bir zıtlık olmayabilir. Her ne olursa olsun, dinî yorumlarla ilgili sorumlulukları lafızlara atmakla meşhur olan İbn Hazm, hitab delilini tenkit ederken, onun sadece beşerî bir takdir veya rey olmasından endişe ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hazm herhangi bir lafzın haiz olduğu belli bir hükmün yanısıra, onun mefhumu muhalifi ile uğraşılmasının, aşırı bir tecessüs olduğunu söyleyerek Peygamber'in, aşırı tecessüs sahibi kimselerin (mutanetti') helak olduklarını belirttiğini de ilave eder. Ahlak ve eskatoloji ile ilgili metinleri, aynı zamanda usul kaynakları olarak yorumlamakla meşhur olan İbn Hazm'ın maharetlerinden biri de budur. Ona göre[1] Kur'ân'da "Allah, yaptığından ötürü sorulmaz"[2] diye buyurulmuş olması da bu fikri te'yid eder. Çünkü Allah'ın yaptıkları hakkında aşırı derecede tecessüs edilmesi insanları küfre götürebilir. İbn Hazm'a göre Allah, bu misalle ne demek istemiştir ki,"[3] diyenler de kafirlerdir.

3- HİTAB DELİLİNİN MUFASSAL TARİFİ VE ÇEŞİTLERİ

Belli bir zaman, sayı ve sıfatlara taalluk eden ibarelerin, o zaman, sayı ve sıfatların dışında kalan sair zaman, sayı ve sıfatlardan mücerret olarak kabul edilmesine hitab delili denir. Dolayısıyla, hitab delilinden belli bir zaman, sayı ve sıfatları olan nasların, sadece bu zaman, sayı ve sıfatlara şamil olarak yorumlanması veya naslarda zikri geçen şeylerin, zikredilmeyen sair şeylerin hîlafı olarak anlaşılması gerekir.

Ama İbn Hazm, "lâ ... illâ ... veya hatta" kalıbındaki tahsis cümleleri hariç olmak üzere diğer nasların hitab delili ile yorumlanmasını kabul etmemiştir. Ona göre Zâhirîlerin tamamı, bazı Malikîler ve Ebu el-Abbas b. Süreyc (306) başta olmak üzere Şafiîlerin bir kısmı, herhangi bir nasda zikredilen zaman, sayı veya sıfatların zikredilmeyen şeylerin zıddı olduğu fikrini kabul etmemişler ve sair zaman, sayı ve sıfatların kendilerine mahsus delillere göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek, hitab delilini reddetmişlerdir. Onlara göre her nas kendi ibareleri içinde zikredilen şeylerle sınırlı olup, başka şeylerin hükmünü açıklamaya yetmez. Kısacası bir nasda zikredilen zaman, sayı ve sıfatlardan hariç olan başka bir zaman, sayı ve sıfatların sabit olması, onların ne hılafı, ne de vifakı olarak kabul edilebilir. Bilakis tüm zaman, sayı ve sıfatlar, kendilerine ait hususî delillere göre manalandırılır. İbn Hazm'a göre Şafiîlerden Ebu el-Hüseyin el-Kattân, Malikîlerden Kâdî Ebu el- Ferec ve genel olarak Hanefîler, bu konuda bir takım çelişkili fikirler ileri sürerek hitab delilini temel özelliklerine göre üçe ayırmışlardır:

1) İbn Hazm, **İhkam**, II, 335; bkz. Darimî, Bab Men Habe el-Futya ve Kerihe el-Tanattu'a ve el-Tebeddu'a, 52, İstanbul, 1981.
2) Enbiya, 23.
3) Müddessir, 31.

a- Bir Şeyle Mâ-adâsının Ayniyeti Ve Öf Meselesi: Bir nasda zikredilen zaman, sayı ve sıfatların mâ-adâsı, bazan bu zaman, sayı ve sıfatların hükmüyle aynı olabilir. Ama bunu, bazıları kıyas olarak telakkî etmiştir.

Meselâ "Ana-babana öf bile deme"[1] ayeti böyledir. Onlar, sair şekildeki "öf" manalı sözlerin burada geçen "öf" sözüne dahil olduğunu mülahaza etmişlerdir.[2] İbn Hazm'a göre ise "öf" lafzı bazıları tarafından dövme ve katle sebep olabilecek başka fiillere de kıyas edilmiştir. Ama her zaman olduğu gibi kıyas yapılması, burada da uygun olmamıştır. Çünkü Burada kıyasa göre amel edilecek olursa, o zaman birisi tarafından başka birinin döğülmesi halinde, olayı gören insanlar (en az iki kişi) şehadet ederken, "Filan, onu dövdü" diye ifade etmeleri gerekirken, bilakis "o, ona öf dedi" demeleri tecviz edilmiş olur ki, bu da makul ve doğru olmaz.[3]

b- Te'kid Ve Saime Meselesi: Bu mesele, bir nasda zikredilen belli bir zaman, sayı ve sıfatlara dair hükümlerin mâ-adâsının, hükmen gayri olmasıdır; Hanefî ve Şafiîler buna örnek olarak Enes b. Malik tarafından rivayet edilen "kırda otlayarak yetişen (saime) her kırk koyun için bir koyun zekat olur" hadisini ileri sürmüşler ve o nedenle saime olarak tesmiye edilmeyen hayvanlara dair zekât nisabının da başka türlü olması gerektiğine kail olmuşlardır. Gerçekte gayrı saime hayvanlardan zekat verilmesini Mâlikîler de benimsediği halde, Hanefiler kabul etmemiştir. Ancak bunun bir nevi hitab delili olduğu, sadece bazıları tarafından mülahaza edildiği halde, yukarıdaki birinci maddede geçenler kıyas olarak tasavvur edilmiştir.[4] Ama hitab ehline göre mezkur haberdeki saime sıfatı yer almamış olsaydı, saime olmayan koyunlardan da kırkta bir zekat vermek gerekirdi.

Saime lafzının mâ-adâsının, bu lafzın hilafı olduğunu İmam-ı Şafiî de kabul ettiği halde, İbn Hazm onun da yanıldığını belirtir. Çünkü İbn Hazm'a göre saime lafzı, bir sıfat olarak tahsis için değil, tekid içindir. O nedenle saimeden verilen zekat daha makbuldür.

Nitekim namaz hakkındaki deliller de oruca göre tekid ifade eder. Ancak bu, Ramazan orucunun farz olmadığını göstermez. Nitekim Allah'a şirk koşulması diğer bazı günahlardan veya bir kimsenin haksız yere öldürülmesi de ona tokat atılmasından daha ağır olduğu halde, bu hal bir kimsenin birisine haksız yere tokat atmasının mübah olduğunu göstermez. Buna göre bazı günahların cürmünün, diğerlerinin cürmünden daha ağır olduğu veya bazı salih amellerin sevabının, diğerlerinin sevabından daha fazla olduğu anlaşılır. O halde, genel olarak günahlar sadece haram olmaları bakımın-

1) İsra, 23; Şirâzî, **Tabsira**, 227.
2) İbn Hazm, **İhkam**, II, 335-347.
3) S. el-Afganî, a.g.e., 18-24; Şirâzî. **Tabsıra**, 227.Berezencî,I,132
4) İbn Hazm, **İhkam**, 361; İbn Rüşd Muhammed b.Ahmed el-Hafid, **Bidayet el-Müctehid**, I, 3, Kahire, 1970; Serahsî, **Mebsut**, III, 3; Şeybanî, **Câmi el-Sağîr**, 98, Pakistan, tsz.

dan, salih ameller de sadece sevap olmaları bakımından birbirine eşit olabilirler. Halbuki bunların hepsi de aralarındaki dereceler bakımından birbirinden farklıdırlar.

Ancak bir görüşe göre mezkur hadiste geçen saime lafzının sadece tafsilat için kullanılmış olması da mümkündür. Çünkü mezkur lafız, bu haberin İbn Ömer varyantında mücerret "ganem" şeklinde yer aldığı halde, Enes varyantında saime sıfatı da mevcuttur. Fakat bu tafsilat, gerçek hükmün değiştirilmesi için gerekçe olamaz. Gerçekte bunun örnekleri Kur'ân'da da mevcuttur. Çünkü Kur'ân'ın genel üslubundan belli nitelekleri zikredilen şeylerin, bu tür nitelikleri zikredilmeyen şeylerle hilaf teşkil etmeyeceği anlaşılmaktadır. Özellikle peygamberlerin hayatı, genel kıssalar, cennet-cehennem manzaraları ve bazı emirlerle ilgili Kur'ân ayetlerinin kimi daha kısa olduğu halde, diğerleri daha mufassal olarak vahyedilmiştir. Saime lafzı da böyledir. Bazı varyantlarda mevcut olduğu halde, bazılarında yer almamıştır. Ama bu, her nevi koyundan kırkta bir zekat alınmasına mani değildir.

İbn Hazm'a göre bunun örneklerinden biri, "Hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde, (haram kılınmadan önce) yaptıklarından dolayı günah yoktur."[1] ayetidir. Nitekim bazı ayetlerde de bütün namazlardan birlikte bahsedildiği halde, "Namazlara (özellikle) orta namaza devam edin"[2] ayetinde, bilhassa ikindi namazının zikredilmiş olması da aynı üslubun örneklerinden biridir.

İbn Hazm'a göre Kur'ân, Hz. Musa'yı yüz otuz, İbrahim'i altmış dört, İdris, Elyesa, İlyas ve Zülkifli de sadece bir yerde zikreder. "Şimdi Rabbinizin hangi nimetini inkar edeceksiniz"[3] ayeti ise sadece bir surede otuz defa tekrar edilmiştir. Buna göre bu ayetin niçin bir defa veya otuzdan daha az ya da daha çok zikredilmediği sorulamaz. Çünkü insanların iman etmesi için Kur'ân'daki bir hükmün mükerreren zikredilmiş olmasında Allah'ın değil, kullarının yararı olur. Nitekim Kur'ân'da, "Herhangi bir sûre indirildiği zaman onlardan bir kısmı der ki; bu, sizin hanginizin imanını artırdı? İman edenlere gelince, (bu sure) onların imanlarını artırır ve onlar sevinirler."[4] buyurulurken, başka bir ayette de "Yetime gelince sakın onu üzme, yoksula gelince sakın onu azarlama"[5] diye ifade edilmiştir. Burada yetim olmayanların üzülmesinin veya yoksullardan başkalarının azarlanmasının mübah olduğu anlaşılmaz. "Allah, ana-babaya ihsan edilmesine hükmetmiştir."[6] mealindeki ayetten de ana-babadan başkasına iyilik edilmesinin, men edildiği fikri çıkarılamaz. Ama ana-babaya iyilik yapılmasının ihmal

1) Mâide, 93.
2) Bakara, 238.
3) Rahman suresi
4) Tevbe, 124.
5) Duha, 9-10.
6) İsra, 23.

edilmesi, yetimin üzülmesi ve fakirlerin azarlanması diğerlerinden daha günah olabilir. Gerçekte mezkur kimseler, burada tahsis edilerek ifade edildikleri halde, başka naslarda daha umumî bir üslupla zikredilmişlerdir.

c- **Belli bir ibarede zikredilen zaman, sayı ve sıfatların mâ-adâsının mefhumu muvafıkı olması ve At Eti Meselesi:** Bunun için Malikîler "atları, katırları ve merkepleri, binmeniz ve süslenmeniz için (yarattı)"[1] ayetine dayanarak, burada zikredilen hayvanların zinet ve binme amacının dışında kullanılmayacağını ve etlerinin yenmiyeceğini ifade etmişlerdir. İbn Hazm ise bunların hiç birinin doğru olmadığını belirtir. Ona göre dinî naslarda iki ayrı isim altında mezkur olan (müradif) sözler gibi çok manalı lafızların da mefhumu muhalifi ya da muvafıkının tespit edilmesi bizatihi mümkün olmayacağı için bu tür lafızlarla mezkur olan bir şeyin, iki isminden biri ihmal edilecek olursa, zikredilmeyen şeylerin zikredilenler gibi olduğu görülür. Halbuki aynı şeyin diğer ismi alınacak olursa, zikredilmeyen şeylerin zikredilenlerin zıddı olduğu da müşahede edilebilir. Bu da neticede yanlış değerlendirilmelere sebep olabilir.

B- GENEL ÖRNEKLER

Hitap deliline dair genel örnekler ise İbn Hazm'a göre şu şekilde tasnif edilebilir:

1.**Ehli Kitap ve Kıntar Meselesi:** Bir ayette "Ehl-i kitaptan öyleleri var ki, ona yüklerle (kıntar) mal bıraksan, onu sana noksansız iade eder."[2] buyurulmuştur.

Hitap ehli burada zikredilen kıntar mikdarının, mâ-adâsı olan diğer mikdarlara hilaf teşkil ettiğini ileri sürmüştür. Onlara göre kıntar lafzının mâ-adâsı, onun hilafıdır. Buna göre ehl-i kitaptan olan ve mezkur şekilde nitelenen kimseler, temel olarak kıntar mikdarındaki şeylere hıyanet etmeyeceklerdir. Ama başkaları, özellikle bu mikdardaki şeyler için olduğu gibi o mikdardan daha az veya daha fazla şeylere de hıyanet edebilir.

2.**Talak ve Nafaka Meselesi:** Bir kısmı da "eğer (o kadınlar) hamile iseler, onlara doğum yapıncaya kadar nafaka veriniz."[3] ayetine göre hamile kadınların hamile olmayanların hilafını teşkil ettiklerini ileri sürmüşlerdir.

Medineliler hamile olmadığı halde kesin olarak boşanmış kadınlara, iddetleri süresinde sadece barınak verilmesine kail oldukları halde, Iraklılar aynı süre içinde hem barınak hem de nafaka verilmesini kabul etmişlerdir. Bu konudaki Fatıma binti Kays haberine dayanan Zahirîler ise nafaka gibi barınak verilmesini de kabul etmemişlerdir.[4]

İbn Hazm'a göre hitab delilinin sakıncalarından birine de bu mesele delalet etmektedir. Halbuki bir kadının talakı, gerçekte sadece ric'î veya gayr-i ric'î olabilir. O

1) Nahl, 8.
2) Âl-i İmran, 75.
3) Talak, 6.
4) Hawting, a.g.m., 430-445.

halde, talak-ı ric'î olduğu için kocası ile mücerret temas halinde (memsuse) ise onun hamile olup olmadığına bakılmaksızın nafaka almaya hakkı olduğuna hükmedilmesi gerekir. Ancak talak-ı ric'î olduğu halde memsuse değilse, sünnete göre hamile olup olmadığına bakılmaksızın nafaka hakkının olmadığına hükmedilir. İbn Hazm'a göre mezkur ayeti kerime, gerçekte talak-ı ric'î olan kadınlar hakkında nazil olmuştur. Çünkü başka bir ayette de "O kadınlar sürelerini doldurduklarında, onları ya maruf vechile tutun veya maruf vechile ayrılın."[1] diye buyurulmuştur. Görüldüğü gibi burada hamile kadınlar değil, bilakis sadece talak-ı ric'î olan kadınlar söz konusudur. O nedenle sünnete göre hamile olmadığı halde, kocası ile cima hukuku olan (mevtu'e) her kadının hamile hükmünde olduğunun mülahaza edilmesi gerekir. Burada, öncelikli olarak düşünülmesi gereken de (mukaddem) budur.

Ancak özellikle gayr-i hamile kadınlar hakkında hüküm çıkarmak için hitab deliline muracaat edilmesinin makul olmadığını söyleyen İbn Hazm, bu noktada bazıları tarafından ileri sürülen iddiaların aksine, gayr-i hamile kadınlar gibi kocası öldüğü veya kendisini ücret karşılığında terkettiği (hal') için fiilen dul kalan kadınların da söz konusu olmadığını ifade eder. Ancak İbn Hazm, hitap ehli tarafından aynı konuda başka naslar zikredilecek olursa, kendi görüşünü bırakarak, o naslara dönmeyi de taahhüd eder ve o zaman o tür kadınlara nafaka verilmesi gerektiğini savunmak üzere söz verir. Fakat o, bu konuda başka nas olmadığını ihsas ederek buna dair bütün hükümlerin, yukarıda zikredilen tek ayette toplandığını ilave eder.

Fakat hitab ehli de bu konuda, el-Müberred ve Sa'lebe başta olmak üzere dil bilginlerinden bazılarının da kendi görüşlerini desteklediklerini ifade etmişlerdir. Ancak Zahirîliği hem mantık, hem de nakle dayandırmak isteyen İbn Hazm, bu konudaki dil bilginlerine ait görüşlerin makbul olmayacağını belirtmektedir. Zahirî bir alim için bu durumun biraz çelişik olduğu akla gelmekle beraber, İbn Hazm'ın kendisi oldukça emin olarak dil bilginlerinin işinin sadece kelimeleri oluşturan harf ve tesmiye (isimlendirme) kurallarını belirlemek olduğunu ifade eder. Çünkü nahivcilerin görüşleri ne olursa olsun taş lafzından at veya deve lafzından da hiç bir zaman köpek anlamının çıkarılamayacağını belirtir.[2] O halde, naslarda zikredilen bir lafzın mâ-adâsı, ancak kendisi ile doğrudan ilgili olan başka naslar sayesinde anlaşılabilir.

3.**Münafıklar İçin İsti'far Meselesi** : Hitab ehli, Peygamber'in münafıklar için yetmiş veya daha fazla defa istiğfar edebileceğini belirtmiş olmasını da hitab delili ile yorumlamaya kalkışmıştır. Onlardan bazılarına göre burada geçen "yetmiş" lafzının mâ-adâsı, aynı lafzın muvafıkı olduğu halde, diğer bazılarına göre bilakis hilafıdır. Fakat İbn Hazm'a göre "Onlara mağfiret dilesen de dilemesen de birdir. Allah, onları

1) Talak, 2.
2) İbn Hazm, **İhkam**, 338-339.

asla bağışlamayacaktır."[1] ayeti, bu görüşlerin her ikisini de tekzip etmektedir. Çünkü burada yetmiş lafzının mâ-adâsı, bu sayının bilakis mukabilidir. Ama bu, hitab ehlinin zannettiği gibi mansus aleyh ile mâ-adâsının, birbirine dahil edilmesi demek değildir. Çünkü böyle bir yaklaşım, Peygamber'in emrine ters düşebilir. O halde, yetmiş sayısının mâ-adâsının ,bu sayının kendisi ile doğrudan hilaf veya vifak teşkil edip etmemesi sadece bir ihtimal olabilir. Dolayısıyle İbn Hazm'a göre münafıklar hakkında istiğfar edilmesi mübahtır. Çünkü Kur'ân'da "Onlara dua et, zira senin dua etmen, onlar için sükunettir."[2] buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre burada yer alan "salat" lafzı, bir nevi dua anlamında olduğu için istiğfar sözünün müradifi olarak da kabul edilebilir. Görüldüğü gibi bu hal, yetmiş lafzının mâ-adâsı olan ve bu sayıdan biraz daha az veya çok olan mikdarlar için de geçerli olabilir.[3]

İbn Hazm'a göre Hz. Ömer, Peygamber'in Abdullah b. Ubey hakkında dua etmesine karşı çıktığı zaman Peygamber de "Onlar için af dilesen de dilemesen de Allah onları asla affetmeyecek"[4] ayetine dayanarak onlar hakkında dua etmesi hususunda Rabbının kendisini muhayyer kıldığını ifade etmiş ve kendisi de onlar için yetmiş ve daha fazla defa istiğfar edeceğini bildirmiştir. Görüldüğü gibi Peygamber'in bu beyanı, yetmiş lafzının mâ-adâsına da şamil olduğunu göstermektedir. Bunun için İbn Hazm'a göre başka naslarda kamilen nehyedilmiş olmadıkca, münafıklar için istiğfar edilmesinin mübah olduğuna hükmedilmesi gerekir.

4. **Havada Yürüme Meselesi** : Bazıları da bir nasda yer alan herhangi bir ismin, kendi mâ-adâsı ile hilaf teşkil ettiğini kabul ettikleri halde, böyle bir isme başka bir şeyin delaleti eşlik ederse (mukterin), mâ-adâsı ile ilgili olan hilafın zail olacağını söylemişlerdir. Fakat İbn Hazm, bir lafza, eşlik eden delaletin ne olduğunu irdeleyerek, o bir kehanet mi, tabii bir şey mi, yoksa bir nas mıdır? diye sorar. Bunun, bir nas olduğu var sayılacak olursa, onu kendisinin de kabul edeceğini belirterek, herhangi bir metinde zikredilen bir şeyin zikredilmeyen başka bir şeyin hükmünü beyan etmeye yetmeyeceğini söyler. Ona göre bir şey, belli bir nasda mezkur değilse, o şeyin hükmü, başka naslarda aranabilir. Ama delaletleri zorunlu ve duyumsal olan hükümler bundan müstesnadır. Çünkü bir yerde duyumsal delaletler olursa, o zaman mezkur olan bir şeyden gayr-i mezkur olan başka şeylerin hükmü de çıkabilir. Mesela "O halde, yer yüzünün sırtlarında dolaşın ve Allah'ın rızkından yiyin."[5] mealindeki ayeti kerime, duyumsal zaruretlere göre yorumlanacak olursa, havada yürünmeyeceği ve

1) Münafikûn, 6.Berezencî Abdullatif Abdullah Aziz,**el-Tearuz ve el-Tercih Beyn el-Edillet el-Şer'iyye,II,108,Beyrut,1993**
2) Tevbe, 103.
3) Gazali, **Menhul**, 212.
4) Tevbe, 80
5) Mülk, 15.

onun verdiği rızıktan başka bir rızık da bulunmayacağına doğrudan delalet eder. Ancak uzayda yürünebilir. Çünkü orada hava yoktur.

5.**Şiir Ezberleme Meselesi** : Peygamber'in, bir hadiste bir kimsenin bağrını balgam (kayha) ile doldurmasının, şiirle doldurmasından daha hayırlı olduğunu belirttiği varittir. Ebu Ubeyd (218), bundan maksadın Peygamber'in kötülendiği hicviyeler olduğunu söyleyenlere karşı çıkarak,burada sadece fazla miktarda beyit ezberlenmesinin nehyedildiğini ifade etmiştir. Ancak İbn Hazm, delilsiz olduğu için bu yorumu kabul etmemiştir. Çünkü ona göre zaman Peygamber de şiir dinlemiştir. O nedenle burada şiirle çok meşgul olunması değil, sadece Peygamber'i karalayan hicviyelerin yazılması, dinlenmesi ve başkalarına aktarılması nehyedilmiştir. Fakat İbn Hazm, bu hükme varırken mücerret mantık kullanmanın yeterli olmayacağının da farkında olduğu için ona dair şerî bir mesnede dayanmak üzere Kur'ân'daki "Sizin, Peygamber'e eza etmeniz ve ondan sonra onun hanımları ile nikahlanmanız ebediyen doğru olmaz."[1] ayetine dayanır. Çünkü ona göre bu ayet, Peygamber'i hicvetmeyen şiirlerin mübah olduğu mealinde de yorumlanabilir. Mezkur hadiste geçen "doldurmak" masdarı da kendisine gerekli olan şeyler dururken, sadece şiir ezberlemekle meşgul olan kimselerle ile ilgili olarak kullanılmıştır.[2]

6.**Borçların Edası Meselesi**: Hitab delilinin kullanıldığı misallerden biri de Peygamber'in "Varlıklı oldukları halde, borçlarını ödemekten imtina edenler, canları ve itibarlarının ihlal edilmesine müstehak olurlar." mealindeki sözüdür. Ehl-i hitab bu nedenle varlıklı olmayanların bu hadiste geçen nehiyden müstesna olduklarını ifade etmişlerdir. Ancak İbn Hazm'a göre başka bir hadiste (bir yerde) herhangi bir kötülük (işlendiğini) gören bir kimsenin onu elleriyle düzeltmesi emredildiği halde, varlıklı olmalarına rağmen, bazılarının kendi borçlarını ödemekten kaçınması da bir nevi kötülük olduğu için bu tür kimselerin de ikaz edilmeleri gerekir, ama itibarlarının ihlal edilmesi icap etmez. Çünkü "Müslüman müslümanın kardeşidir, ona zulüm de edemez, düşmana da terkedemez" mealindeki hadis de bunu teyid eder.

7.**Dört Evlilik Meselesi:** Hitab ehlinden bazıları "sizin için helal olan kadınlardan, ikişer üçer, dörder olmak üzere nikah edin"[3] ayetinde geçen dört sayısına dayanarak, bu lafzın mefhumunun mâ-adâsına muvafık olduğunu ileri sürerek, dörtten fazla kadınla nikahlanmanın caiz olduğunu ihsas etmişlerdir. Onlara göre bu konuda icma da varit olmuştur.

1) Ahzab, 53; Suyutî, **el-İlma fî Esbab el-Hadis**, 284, Kahire, 1988; Hakim, **Sualat**, No: 312.
2) İbn Hazm, **İhkam**, 350-35; G. Gribetz, a.g.m.; L. Massignon, **Etude sur les "İsnad"**, 385-97, Mel: Grat, 1948; Taceddin el-Subkî, a.g.e., I, 221; bkz. Buharî, **Edeb el-Müfred**, 870; İdlibî, a.g.e., 121, 276.
3) Nisa, 3.

Fakat bunu da reddeden İbn Hazm, onu Peygamber'in de kabul etmediğini söyler. Nitekim onun da asr-ı saadette, yeni müslüman oldukları halde fazla hanımı olanları onlardan bazılarını bırakmaları için zorladığı varittir.

Her ne olursa olsun, İbn Hazm'a göre lafızların mâ-adâsından hüküm çıkarılması dalalete de sebep olabilir. Mesela bir ayette "İbrahim (A.S.) cidden yumuşak huylu, içli, kendini Allah'a vermiş biri idi."[1] diye buyurulmuş olması nedeniyle, İsmail'in (A.S.) yumuşak huylu ve içli olmadığı söylenemez. Başka bir ayette de "Rasulüm, Kitapta İsmâîl'i de zikret, o gerçekten sözüne sadık ve bir elçi-peygamber idi."[2] buyurulmuştur. Buna göre İbrahim, Musa ve İsa gibi sair peygamberlerin sözlerine sadık olmadıkları anlaşılmaz.

8-**Sular Meselesi:** Bazıları da şöyle demiştir: "Suyu, hiç bir şey necis etmez" hadisi, suyun mâ-adâsını bazı şeyler necis edebilir demektir. Halbuki İbn Hazm, burada bazı farklar olduğunu ifade etmek üzere şunu söyler: Bu iddianın sıhhati hakkında delil yoktur. Buna göre birisi tarafından suyun mâ-adâsı da su gibidir, onu da hiç bir şey necis etmez denmesi, ne kadar delilsiz ise bu da öyledir. Delilsiz olduğu için suyun mâ-adâsının farklı olduğunun söylenmesi de o kadar batıl olur.

Bir su iki kulle mikdarında olduğu zaman pislik tutmaz" hadisi de aynı şekilde yorumlanabilir. Bu habere göre herhangi bir su iki kulle mikdarından biraz az da olsa, pislik tutmaz. Çünkü Kur'ân'da "Yer yüzünde helal ve temiz olan şeylerden yiyiniz."[3] buyurulmuş olması bunu gerektirir.

9.**Gıda Maddeleri ve Sirke Meselesi:** "Gıda maddelerinin (taam) birbirlerine denk olarak mübadele edilmesi faiz olmaz" hadisi de bu maddelerin mâ-adâsının, birbirine denk olarak mübadele edilmesinin haram olduğunu göstermez. O halde, taam lafzı ile onun mâ-adâsı herhangi bir hilaf teşkil etmezse suyun mâ-adâsı da öyledir, o da su için hilaf oluşturmaz.Peygamber'in "Sirke ne güzel bir ekmek katığıdır" sözü de böyledir. Aynı mantığa göre onun mâ-adâsının kötü bir katık olduğu söylenemez.

10.**Cizye Meselesi:** Bir ayette de "Kendilerine kitap verilenlerden.Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Rasulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini (kendine) din edinmeyen kimselerle küçülerek, elleriyle cizye verinceye kadar savaşın."[4] buyurulmuştur. Bu ayetin hitab delili bakımından yorumuna göre ehl-i kitab tarafından cizye verme iradesinin beyan edilmesinden itibaren onların öldürülmeleri haram olur. Halbuki ibn Hazm'a göre bir hadiste "ehl-i kitaptan sözleşmeli olanları öldürmesinler" diye buyurulmuş olduğu için onların öldürülmesi cizyeyi eda etmeleri anına kadar geçerli olur. Başka bir hadiste de Peygamber tarafından gönderilen asker-

1) Hud, 75.
2) Meryem, 54.
3) Bakara, 168; bkz. Beydâvî, **Gayet el-Kusvâ**, 196. Bağdat, tsz.; Tahâvî, **Maan el-Asar**, II, 310.
4) Tevbe, 29.Berezenci,II,103

lere, eğer onlar cizye vermekten kaçınırlarsa, bir defa daha hatırlatın, onu verecek olurlarsa, onları öldürmekten sakının dediği de varittir.[1] Ancak ona göre zimmilerin cizye vererek İslam topraklarında yaşamaları için Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kabul etmeleri ve İslam dinini tahkir edici sözlerden kaçınmaları gerekir.

Burada görüldüğü gibi İbn Hazm, hitab ehlini onların görüşlerindeki çok küçük farklar nedeniyle de tenkit etmektedir.

Kısacası İbn Hazm, hitab ehlinin meskut anhın (zikredilmeyen) mansus aleyhin hilafı olduğuna dair görüşlerinin doğru olmadığını ifade ederek, bazılarının da bilakis meskut anhı mezkur olanlara kıyas ederek, onların birbiriyle hilaf değil, bilakis vifak teşkil ettiğini ileri sürmüş olduklarını belirtir.

11.**Lâ ...İllâ Konusu:** İbn Hazm'a göre hitab delili sadece cinsini nefyeden "lâ" ile başlayan ve "illâ" ya da "hattâ" lafızlarıyle kurulan tahsis siğalarında geçerlidir. Çünkü bu tür cümlelerin delalet ettiği hükümlerin azamî nispette iki ihtimali olabilir. Mesela "namaz, ancak Fatiha suresi ile olur."[2] hadisi böyledir. Burada görüldüğü gibi bir kimse Fatiha suresini ya okur veya okumaz, bunun üçüncü bir şeye ihtimali olamaz. Çünkü bu metinde, yer alan tahsis ifadesinden, Fatiha suresini okumayanların kıldıkları namazın batıl olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır.

12.**El Kesme Meselesi:** Hitab ehlinden bazıları da "el kesme, ancak çeyrek veya daha fazla dinar çalanlar içindir." hadisini, hitab deliline göre yorumlamak istemişlerdir. Onlara göre burada zikredilen dinar lafzının anlamı sembolik bir hüküm olup mefhumu muvafıkı ile izah edilmesi gerekir. Buna göre çeyrek dinar lafzı, bu değerde olan başka şeylere de kıyas edilebilir. Fakat İbn Hazm bunun doğru olmadığını, bilakis burada çeyrek dinar tabirinin sadece altın veya ondan mamul şeyler için bir nevi tahsis mikdarı olduğunu belirtir. Burada da görüldüğü gibi İbn Hazm bu meseleyi dinar lafzının zahirine dayandırmayı tercih etmiştir. Buna göre altın ve ondan mamul şeyler yerine başka şeyler çalan kimselerin hırsızlık etmeleri halinde, ellerinin kesilmesi için o şeylerin çeyrek dinar veya o değerde olup olmadığına bakılması gerekmez. Bilakis çalınan şeylerin maddî değeri ne olursa olsun, onların ellerinin kesilmesi gerekir. Çünkü bir hadiste "Allah hırsızlara lanet etsin, bir yumurta veya bir ip çaldığı için elinin kesilmesine sebep olurlar." buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre bu

1) **İhkam**, II, 363-365; bkz. U. Rubin, **Coran and Tefsir the Case of an Yadin**, 133-144 Der İslam, 70/1, 1993; İbn Hazm, **Muhalla**, VII, 317-347; C. Dennet, **Conversion and Poll-tax in Early İslam**, 44 ff. Cambridge, 1950; A. Barakat, **Muhammad and the Jews**, 33, New-Delhi, 1979; F. Lokkegard, **Islamic Taxation in the Classical Period**, 134-142, F. Copenhagen, 1950; T. Negal, **Studien zu Mindevheiten Problemen in İslam**, 282 f, Bonn; Cl. Cahen, Cizye maddesi Eİ. U. Rubin, Bera'a, Jerusalem, 1973; Studies in Arabic and İslam, 13-32, 1984; P. Crone, **Meccan Trade**, 172, Princeton, 1987; **God's Caliph**, 68, Cambridge, 1986.
2) İbn Hazm, **İhkam**, II, 365; Ebu Zehra, **Usul el-Fıkh**, 289, Kahire, 1957; Şafiî, **Risale**, 224; V. Ulmann, **Nich nur..... Sondern auch**, 3-35, Der İslam, 60/2.

konuda zikredilen çeyrek dinar ölçüsünün altına mahsus olduğu hakkında icma edilmiştir. Buna göre altından gayri şeyler, çeyrek dinardan az da olsa çalınması halinde el kesilmesini gerektirir. Ama hitab ehli, mezkur haberdeki çeyrek dinar tabiri ile bu mikdarın kıymetinin kasdedildiğini ileri sürerek, bir kimse ne çalarsa çalsın, kıymeti çeyrek dinara baliğ olmadıkça elinin kesilmeyeceğini söylemişlerdir. Ancak İbn Hazm'a göre Peygamber tarafından böyle bir şey kasdedilmiş olsaydı, onun tarafından açık olarak belirtilmiş olması gerekirdi. Peygamber'in bunu tasrih etmemiş olmasının, onun unutmuş veya ihmal etmiş olması olarak tasavvur edilmesi de doğru olmaz. Çünkü Peygamber'in sorumlu olduğu dinî tebliğin gerçek sahibi, Allahtır. Allah ise (hâşâ), unutkan değildir.Nitekim bir ayette "Rabbın, asla unutucu değildir."[1] buyurulmuştur. Öyle zannediyoruz ki, bu ayet bir nevi usul gerekçesi olarak ilk defa İbn Hazm tarafından kullanılmıştır.

Her ne olursa olsun, ona göre burada çeyrek dinarın kıymeti kasdedilmiş olsaydı, çeyrek dinar ibaresinde "fî kıymet rubi dînâr" şeklinde bir ziyadenin de yer alması gerekirdi. Böyle bir ziyade olmadığına göre çeyrek dinarın sembolik değerinden bahsedilmesi her şeyden evvel meselenin tebyinine değil, telbisîne yol açar.

Ancak bazıları, mezkur hadiste geçen yumurta tabiri hakkında onun eski savaşlarda kullanılan ve şeklî benzerliğinden dolayı yumurta diye tesmiye edilen demirden mamul bir şey olduğu halde, ip sözünün değeri çeyrek dinara denk olan sırma olduğunu söylemişlerdir.Ama İbn Hazm, kendisine göre şer'î gerekçeleri olmaması nedeniyle bu iddiaların hiç birini kabul etmeyerek, bu tür lafızları keyfî olarak tahsis ettikleri için özellikle Hanefîleri tenkit eder

13-**Emanete Sadakat Meselesi:** Bu konuda zikredilen hadislerden birinde "Emanete sadık olmayanların imanı yoktur." buyurulmuştur. Bazıları, burada söz konusu olan emanet lafzını, bir nevi emanet unsuru olan dine tahsis etmişlerdir. Çünkü "biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler"[2] ayetinde de görüldüğü gibi Allah, İslamiyeti de bir emanet olarak arz ve semavâta teklif ettiğini bildirmiştir. Dolayısıyle hitab ehli, mezkur hadisin bir nevi emanet olan dine sadık olmayanlar hakkında varit olduğunu söylemişlerdir. Ama İbn Hazm'a göre emanet kavramının sadece İslam dini ile tahsis edilmesi doğru değildir. Gerçekte burada söz konusu olan şeyler, her nevi emanet olup, bu nedenle mezkur haber de emanete genel olarak sadık olmayanların imanı olmadığına delalet etmektedir.

Ona göre îman, mücerret dil ile ikrar veya sadece amel değil, bilakis hem dil ile ikrar, hem de Allah'ın emirlerinin bütününe itaat etmektir. Buna göre mezkur haberde de ifade edilmiş olduğu gibi "îmanı olmayan" ibaresiyle kasdedilen insanlar, Allah'ın

1) Meryem, 64.
2) Ahzeb, 72.

emirlerine itaat etmeyen kimselerdir. O nedenle İbn Hazm, bazan iman ediyor demek yerine, iman yapıyor (yef'al el-îman, yani itaat ediyor) ibaresini kullanmayı tercih eder. O halde, iman yapmayan kimselere (lem yef'al el-îmân) güvenilmez.[1]

14-**Hz.Adem ve Secde Meselesi:** Kısacası İbn Hazm'a göre lafızların genel olarak umumu üzere yorumlanması gerekir. Bir lafzın umumuna rağmen keyfî olarak tahsis edilmesinin, bir çok sakıncaları olduğu halde, hitab ehli "İblis hariç, bütün melekler topyekün secde ettiler"[2] ayetini de tahsis etmiştir. Onlara göre o zaman arşı tutan meleklerle başka görevleri gereği orada bulunmayan bazı melekler secde etmemişlerdir.4

15-**Cinaî Keffaretler:** İbn Hazm'a göre bir hükmün hususuna rağmen, keyfî olarak umumuna hamledilmesi de doğru değildir. Meselâ Kur'ân'a göre bir müslümanın yanlışlıkla öldürülmesi, keffaret ve diyet gerektirir. Kıyascılara göre zimmilerin öldürülmesi de bu hükme dahildir. Halbuki Kur'ân'da böyle bir hüküm yoktur. Ancak bir kısmı karşı çıktığı halde bazıları, bir müslümanın kasden öldürülmesini yanlışlıkla öldürülmesine kıyaslayarak. (mefhum-ı muvafık) yerine göre kasden öldürenlere de keffaret gerekebileceğini ifade etmişlerdir. Ama Kur'ân'da "yanılarak yaptıklarınızda, size vebal yoktur. Fakat kalplerinizin bile bile kasdettiklerinizde günah vardır."[3] buyurulmuştur. Bir hadiste de "Ümmetimden hata, unutma ve zorlanmanın günahı kaldırılmıştır." buyurulmuştur. O nedenle keffaretin sadece yanılarak suç işleyenler tarafından ödenmesi gerektiği halde, unutma fiilinin hükme tesiri her yerde aynı değildir. Mesela bir kimsenin yellenmesinin abdesti bozması bakımından kasdi hükmüyle unutkanlık hükmü arasında fark olmaz. Buna göre unutma sonucu yellenme de abdestin bozulmasına sebep olur.

16-**Zıhar Meselesi:** Bazıları, "içinizden zıhar yapanların hanımları, onların anaları değildir"[4] ayetine göre meskut anhı (zikri geçmeyen şeyleri), mezkur olan şeylere kıyas edebileceklerini söylemişlerdir. O nedenle zıhar yapmanın vebalini, analar hakkında genel olarak haram kılınmış olan diğer şeylere mukayese etmişlerdir. Ancak bir kadının kocasının, ona, senin sırtın benim anamın sırtı gibidir diye ifade etmesiyle hasıl olan zıharın aslı, İbn Hazm'a göre bir kimsenin hanımının, kendi gözünde başka türlü canlanması ile normal olan evlilik münasebetlerinin anormal hale dönüşmesidir. Ama yukarıda da görüldüğü gibi bu meselenin belli cihetleri arasında kıyas yapılabileceğini söyleyenler, bir kadının kocasının gözünde canlanışı (tezahür) ile bir kocanın hanımının gözünde canlanışı arasında kıyas yapmaya teşebbüs etmemişlerdir. Eğer bu ikisi arasında kıyas yapılmış olsaydı, erkekler gibi kadınların da zıhar yapma hakkı

1) İbn Hazm, **İhkam**. II, 360-375.
2) Bakara, 30.
3) Ahzab, 5.
4) Mücadele, 2.

olabilirdi.[1] Ancak bir çokları, zıhar lafzını tezahur gibi gözde canlanmak yerine, bilakis sırt anlamında kullanılan "zahr" lafzının türevi (iştikak) olarak yorumlamışlardır.

1) İbn Hazm, **İhkam**, II, 379; G. Hawting, **An Ascetic Vow and an Unseemly Oath**, 113-127, BSOAS, LVII/1, 1994.Berezencî,age,108

İKİNCİ BÖLÜM

I-İBN HAZM'A GÖRE KELAM MESELESİ

A- KELAMIN DOĞUŞU

İbn Hazm'ın bu konudaki görüşleri, fıkıh ve kelâmda olduğu gibi ehl-i sünnet alimlerinin görüşlerinden farklıdır. O'nun **İ'râb** adlı bir eseri olduğunu ileri sürenler olmakla beraber, bu güne kadar ortaya çıkarılamamıştır. İbn Hazm, her şeyden evvel sarf ve nahve dair bazı kuralları kabul etmez. Çünkü lafızların doğrudan Allah tarafından yaratılmış olduğunu ileri sürerek sarf ilminin temeli olan iştikâkı ve nahivdeki takdîrî i'râbı da redd eder. Ama İbn Hazm, bu konudaki fikirlerine fıkhî ve kelâmî görüşlerini ortaya koyduğu bütün eserlerinde temas etmiştir.[1]

O'na göre kelamın aslı, hiçbir nahiv kuralına bağlı kılınmaksızın doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü hiçbir şey kendi kendine var olmaz. Hukuk gibi kelâm da ilâhî emirlerle meydana gelmiştir. Kelamın doğması için tabiat ve harflerin de hiçbir kabiliyeti yoktur.

Ancak İbn Hazm, grameri doğru bir kıraat için gerekli gördüğü halde, yüksek gramerle uğraşmayı lüzumsuz bulur. O'na göre bir kişi için gerekli olan nahiv bilgisi, failin merfû, mefûlün mansûb okunması gerektiğini bilmek gibi bazı basit kurallarla sınırlıdır. Kısacası onun için dil ilmi, kelâmın aslının Allah tarafından yaratıldığını bilmek ve aslî kurallarını uygulamaktır.

Her ne kadar İbn el-Hâcib (646), Tâceddin el-Subkî (771) ve İbn el-Anbârî (577) kelâmın Allah tarafından yaratıldığını kabul ettikleri halde, onun aslını tartışmayı lüzumsuz bulmuş olsalar da Zahirîliği ortaya koyabilmek için bunun lüzumuna kanî olarak, kısa bir hülâsa yapmayı faydalı buluyoruz.Çünkü unutmamak gerekir ki, kelâmın aslı meselesi, Zahirîlik gibi bir sistemin doğmasına sebep olmuş ve bu sisteme göre, eski müctehidlere dair bir çok görüşler tenkide uğramış veya bu görüşler hakkında bir kısım insanların şüphe etmesine sebep olmuştur.

İbn Hazm, genel olarak beşerî kelâmın Allah tarafından yaratılmış olduğunu ileri sürdüğü halde, Allah Kelâmı Kur'ân-ı Kerîm'in sadece elfâz, esvât ve harflerinin mahlûk olduğunu kabul eder. O'na göre Kur'ân'ın aslı levh-i mahfûza ait olup, mahlûk değildir. Beşerî kelâm ise Allah'ın tevkîfi (öğretmesi) ile meydana gelmiştir. Bu

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 31-36; Worsteegs, **Grammar and Exegesis, the Origins of Kufan Grammar and the Tafsir of Mukatil b. Süleymain**, 34-36, 55-61, Der İslam, 67/2, 1990, Berlin; H. Loucel, **L'Origine du Langage**, Arabica, 163-190, 193; A. Demirci, **İbn Hazm ve Zahirilik**, 12-25, Kayseri, 1993.

konuda, İbn Hazm tevkîf lafzını öğretmek anlamında kullanır. İbn Cinnî (392) ise Mutezile'den diğerleri gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğunu kabul ettiği halde, beşerî kelâmın kısmen insan eseri olduğunu tasavvur eder. O'na göre beşerî kelâmın aslı Allah'ın emrine dayandığı halde, lafızlar insanların anlaşması ile meydana gelmiştir. Birçokları gibi İbn Cinnî de kelâmın beşerî bir ihdâs şekli olduğunu ifade etmek üzere ıstılah tabirini kullanır. O nedenle,kelâmın aslına dair görüş bildiren alimler de genel olarak tevkîf ve ıstılah ehli olarak iki grupda toplanabilir.[1]

Kelâmın aslını Allah yaratmış olduğu için İbn Hazm, mânâ tasarrufunun da O'na ait olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre bu gün kullanılan dillerdeki bazı lafızların birden çok mânâya gelmesi veya bir nesneye dâir iki lafzın bulunması, kelâmın yaratılışından beri devam eden tedrîcî bir sapma sürecinin sonucudur. O'na göre bundan da tamamıyla insanlar sorumludur. Çünkü ilk yaratılan kelâmda, söz konusu çelişkiler mevcut değildi. İbn Hazm'a göre Allah'ın yarattığı ilk dilden sonra ortaya çıkmış olan diğer diller, onları konuşan milletlerin siyasî gücüne göre gelişmiş veya kaybolmuş ya da komşuluk münasebetleri ile lafızlar arasında tedâhüle sebep olmuştur.

Mücmel, muğlak, mübhem vs.Arapçada yer alan lafızlar da mezkur sapmanın eseri olabileceği için İbn Hazm, Allah'ın hem Kur'an ayetlerini birbirini tefsir etmeye matuf olarak vahyettiğini, hem de Rasûlünün sünneti ile onları beyan ettirdiğini ve neticede Allah'ın Kur'ân-ı Kerîm'i bu sapmanın olumsuz etkisinden koruduğunu ifade eder. O'na göre Kur'ân'ın icâzlarından biri de bu olup, hadisler de İlâhî korumaya dâhildir. Çünkü onlar da bir nevi vahyi makrudur.

İbn Hazm'a göre insanların duyguları, melekeleri ve tabiatdaki sesler vs. hepsi de İlâhî yaratmanın konusudur. Eflatun'un da bunun farkında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü O, kelâmın doğrudan ıstılâhî sayılmasını kuralsız ve başı boş bir iddia olarak görmüş ve onun aslını tabiî melekeler yerine, bilakis tabiî kurallara isnad etmenin daha uygun olacağını ifade etmiştir.

Ancak İbn Hazm'a göre tabiatta bazı meleke ve fiiller bulunsa dahi onun fiilleri yeknesak olduğu için kelâm gibi karmaşık bir hasıla ihdâs etmeye yeterli gelmez. Halbuki kelâmın ihdâsı, şuurlu bir fâil ve fiil olmasını gerektirir. Nitekim Aristo da tabiattan doğan fiilerin birşey yaratmaya kabiliyetli olmadığını ve her zaman aynı şeyi tekrar edeceğini kabul etmiştir.[2]

İbn Hazm'ın Zahirîliği seçmesinin sebeplerinden biri, Allah'ın (c.c.), Kur'ân'ı vahy ettiği gibi aynı zamanda Âdem'e isimleri öğrettiğini bildirmiş olmasıdır.[3]

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 32, 35; S.el-Efgani, a.g.e., 24; İbn Mada, **Kitab el-Redd ala el-Nuhat**, 88, 95, Kahire, 1947.
2) R. Arnaldez, **Grammaire et Theologie Chez İbn Hazm de Cardoue**, 40-50; İbn Hazm, **İhkam**, I, 95; Subkî, **el-İbhac fî Şerh el-Minhac**, 193, 221, Kahire, 1981.
3) İbn Hazm, **İhkam**, I, 31, 95; Gazalî, a.g.e., 70; İsnevî, a.g.e., 137; İbn Cinni, **Hasais**, 40, Beyrut, 1983; İbn Faris, **Fıkh el-Luga**, 31, Beyrut, tsz.

O'na göre kelâmın Allah tarafından yaratıldığı kabul edilmeyecek olursa, insanlar tarafından ihdâs edilmiş olduğu akla gelir. Fakat insanların dil icâd etme faaliyetlerine tekaddüm eden ve kelâm ihdâs etmek için bir araya gelmelerini sağlayacak bir iletişim olmadan, onlar için bunun mümkün olmayacağı da açık olması nedeniyle kelâmın Allah'ın yaratmasından gayri bir şeyle hâsıl olmayacağının kabul edilmesi gerekir. Görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre lisan, insan zekasının ürünü de olamaz. Çünkü zekada oluşacak lisan yapma irâde ve fikri, onlara tekaddüm eden bir kelâm olmadan bizâtihî meydana gelmez. Yani kelâmsız olarak düşünce meydana gelmediği gibi kelâm da düşüncesiz meydana gelmez. Allah'ın yarattığı ilk kelâm da Allah'ın irâde ve düşüncesiyle meydana gelmiştir.

İbn Hazm, İbn Cinnî ve genel olarak Mutezile'nin ileri sürdüğü gibi kelâmın, ilk insanların tabiatdaki sesleri taklîd ederek, bu seslere belirli mânâlar atfetmeleri sonucu ortaya çıkmış olduğu fikrine de karşı çıkarak, tabiatdaki seslerin belirli mânâlara göre tanzim edilmesinin de bu faaliyete tekaddüm eden başka bir kelâm gerektireceğini söyler. O'na göre kelâmın tabiat ve sosyal vakâlarla yegâne ilişkisi, onlar gibi Allah tarafından yaratılmış olmasıdır.

İbn Hazm'a göre kelâmın insanların, ihtiyaçlarını karşılamak üzere diğer insanlarla kurdukları zarûrî iletişim sonucu ortaya çıkmış olması mümkün olmadığı gibi onların tabiatla ilişkisi sonucu ihdâs edilmiş olması da mümkün değildir. Çünkü buna karşıt kaziyyelere göre lisan ihdâsı için bir başlangıç kabul etmek gerekir. Bunun kabul edilmesi de evvelinde olması gereken gelişmeler hakkındaki ihtimallere cevap vermez. O nedenle lisanın Allah tarafından yaratılması konusunu, Kur'ân'ın Muhammed'e (S.A.V) vahy edilmesi gibi doğrudan Allah tarafından öğretildiğini kabul etmek gerekir. Çünkü Allah, bütün cevher ve arazlara birer isim tekâbül etmek üzere ilk lisanı yaratmış ve Hz.Âdem'e öğretmiştir. Ama bu lisanın gerçek mahiyetini kimse bilemez.

İbn Hazm, Hz.İbrahim kavminin Süryânice, İsmail kavminin Arapça ve İshak kavminin İbranice konuştuğunu ve bu dillerin birbirine çok yakın olduğunu, buna karşılık bunlardan hangisinin Allah tarafından yaratılan ilk dil olduğunu kestirmenin zor olacağını ifade eder.

İbn Hazm'a göre hiç bir isim müştak değildir. Her isim, doğrudan doğruya mübtedadır. Ona göre mübteda, nahivcilerin tarifindeki bir isim cümlesi unsuru değil, bilakis bir lafzın cümle içindeki diğer kelimelerden bağımsızlığı veya bir lafzın yer aldığı cümledeki diğer isimlerin mamulu olmaması ve mütekellimin zihninde bağımsız olarak bulunmasıdır. O'na göre iştikakı kabul etmek, bir lafzın anlamını başka lafızlara bağımlandırmak olur. Bu da sonuçta insanların, kelamı kişisel takdirleri ile yorumlamaya kalkışmalarına sebep olabilir. Nitekim kıyasta kullanılan asıl-fer teorisi de buradan doğmuştur.

İştikak ehli, ona örnek olarak, arapçada bütün lafızların sülasi mücerred denilen harflerin üçüz gruplaşması ile geliştiğini ileri sürmüşlerdir. Fakat İbn Hazm, hepsi de aynı harflerden meydana gelmiş olduğu halde, dikkatleri aşağıdaki lafızlara çeker. "Bereket" sözü bereket, "burke" sözü değirmenci ücreti, "birke" sözü de havuz veya devenin ıkması demektir.Görüldüğü gibi bütün harfleri aynı olduğu halde, bu lafızların aralarında hiç bir mana yakınlığı yoktur. İbn Hazm'ı iştikaka karşı çıkmaya sevk eden sebeplerden biri, bu dur.

Ona göre sarf alimleri, isim lafzına dahi sabit bir mana bulamamışlardır. Kufeliler, onun WSM masdarından türediğini ve demirle dağlama anlamına geldiğini söyledikleri halde Basralılar SMW kökünden geldiğine kail olmuşlar. Buna göre isim müsemmanın üstünde bir yükseklik veya onu yönlendiren şey demek olarak sema sözü ile aynı manaya gelir. Halbuki İbn Hazm'a göre bir şey, herhangi bir isimle tesmiye edilmekle yükseklik ifade edecek olsaydı, o zaman dışkı, köpek, hınzır, çöplük, şirk, cehalet ve leş vs. gibi şeyler de tesmiye edildikleri zaman yükseklik ifade etmeleri gerekirdi.[1]

İbn Hazm, fiil iştikakı hakkında da şunları ifade eder: Bütün isimlerin lafız kalıbı gibi üç harften türediği kabul edilemez. Allah her lafzı müstakil olarak, belli bir manaya uygun bir surette yaratmıştır. Eğer iştikak usulü meşru olsaydı, insanlar tarafından Allah'ın, Kur'anda kendi zatı için isim olarak tesmiye etmediği halde, sadece kendisi tarafından işlendiğini bildirdiği bazı fiiller isim yapılarak, Allah'ın (C.C) öyle zikretdilmesi de caiz olurdu. Buna göre Kur'an'da geçen ve Allah'ın işlediği bildirilen fiillerin ismi faillerinin (sıfat fiil) Allah'ın ismi olarak zikredilmesi ne kadar hatalı ise kelamın iştikakla meydana geldiğinin ileri sürülmesi de öyledir. Yoksa Kur'an-ı Kerim'de "Sema, onu kim kurdu" ayetinden iştikak edilerek, Allah için (haşa), "kurucu" denmesine sebep olunurdu. Kur'an'da geçen "Yemkur Allah" ibaresindeki aldatma "Mekr"[2] lafzının iştikak edilerek Allah için isim yapılması da aynı şekilde batıldır. Dilde iştikakın bilimsel istidlale dair bir fikir vermediğini söyleyen İbn Hazm, "DRB" lafzını misal olarak alır ve bunun bazen devenin bir kemiği, bazen vurmak, bazen de bir nevi bal olduğunu söyleyerek, bunlar arasında hiç bir anlam yakınlığının olmadığını ifade eder.

---

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 35, 45; bkz. K. Versteegh, a.g.e., 20, 42; İbn el-Hacib, **Munteha el-Vusul**, 16-28, Beyrut, 1985; Ch. Pellat, **L'arabe dialectal En Espagne,** 289-308, Mel: W. Marçeais, Paris, 1950; A. Roman, **Note sur le Pronom "Hum" des Versets Coranique,** 301-314, Arabica, 1972; L. Gardet, **la Langue Arabe et l'analyse des Etats Spirtuel**, 215-43, Mel: Massignon, II, Damas, 1957; G. Vajda, **les Lettres et les sons de la Langue Arabe**, 117-42, Arabica (Janvier) 1961;H. Fleisch, **sur l'aspect interieur dans le Verb en Arabe Classique**,10-19, Arabica, (Fevrier) 1974; Esquisse d'un historique de la Grammaire arabe, 1-25, Arabica (Janvier) 1957; M. Demombyne, **Les sens du Substantif "GAYB" dans le Coran**, 245-250, Mel: Massignon, II, 1957, Leiden.

2) Âl-i İmran, 54.

Burada ayrıca temas etmek gerekir ki, İbn Hazm nahivde iştikak fikrine ne kadar karşı ise fıkıhta da hem asıl-fer tabirlerine, hem de illet kıyasına o kadar karşıdır. Çünkü fonksiyonları ve kaynakları itibariyle her ikisi de aynıdır. Kelamda bir lafzın manasının, başka lafızlarla kökleştiği sülasî mücerrede kıyas edilmesi ne ise fıkıhta da hükmü belli olmayan bir şeyin, hükmü belli olan hukuki bir konuya sebepleri itibari ile kıyas edilmesi de odur. İbn Hazm'a göre en makbul iştikak, beyaz bir nesnenin beyaz lafzıyla tesmiye edilmesi gibi onun haiz olduğu şeye göre isimlendirilmesidir. Ancak bu niteliğin yalın, musavver ve zannî olmaması gerekir.

Bazıları, atlarda gurur (hiyâle) niteliği olduğu için hayl (at) dendiğini ileri sürerler. Bu yolla lafızların mahrecini ve manasını tesbit edebileceklerini zannettikleri halde, İbn Hazm meselenin böyle olmadığını göstermek için aslanlar atlardan daha gururlu olduğuna göre, "hayl" lafzının at için tesmiye edilmesi yerine, aslanlara hayl denmesi gerekirdi der. Kartala da yüksekten uçtuğu için "bazî" denilmiş ise daha yüksekten uçan leylekler için niye bazî denilmesin veya bir sıvıyı sabit tuttuğu için şişeye "karure" denilmiş ise nar tanesine niçin "karure" denilmesin?[1] der.

İbn Hazm'a göre şiddet ve kuvvet ifade ettiği için alkole "hamr" denir. O halde, şiddet vasfına haiz olmayan bir şeye hamr lafzı tatbik edilemez. Ancak burada kısaca ifade edilebilir ki, İbn Hazm'ın, daha evvel temas edilen lafız tahliline dair tenkitleri ile bu fikri arasında tenaküz vardır. Çünkü özellikle İbn Sina ve İbn Cinnî tarafından kullanılan lafız tahlilleri İbn Hazm tarafından Batınîliğe götüreceği gerekcesiyle muhtelif yerlerde tenkit edilmiştir. Ancak İbn Hazm, "hamr" sözünün İsmail'in dili olan Arapça'da olduğu gibi Hz. Adem'in dilinde de mevcut olduğunu, onun için her milletin onun sarhoş edici niteliğine uygun bir lafız kullandığını söyleyerek, bunun da iştikakın mümkün olmadığını gösterdiğini ifade eder.[2]

B) KELÂMIN ASILLARI

İbn Hazm'a göre kelâmın asılları şöyle sıralanır:

1- Emirler

2- Haberler

3- Sorular

4-Nidâ ve Dilekler[3]

1-EMİRLER:

---

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 78.

2) İbn Hazm, **İhkam**, I, 35, 431; bkz. S. Bashear, **Abraham's Sacrifice of His Son**, 240-277, Der İslam, 67/2, 1990; Gazalî, a.g.e., 72; G. Carter, **Contribution á l'histoire de la Grammaire Arabe**, 290, Arabica, 1973; D. Cohen, **Addad et ambiguité Linguistique en arabe**, 1-29, Arabica, (Janvier); S. Belgued, **la Demarche des Premiers Grammairens Arabes**, 168-185, Arabica, X,

3) İbn Hazm, **İhkam**, I, 301-310; R. Arnaldez, a.g.e., 218-220; Sibeveyh, a.y.; Şirazî, **Tabsira**, 117, Beyrut, 1985.

Gerçekte emir, bir şeyin yapılmasının sözlü olarak istenmesidir.Genel olarak Mutezile ise onu bir şeyin yapılmasının irade edilmesi olarak mütalaa etmiştir.

İbn Hazm'ın mezkur tasnifi ise klasik nahivcilerin yaptıklarından farklıdır. Çünkü Sîbeveyh (177), kelâmı sadece isimler, fiiller ve harfler diye tasnif eder.[1]

a- Emir ve Haber Telakkisi:

Bazan emirlerle haberler arasındaki farkları tayin etmek, o kadar kolay değildir. Yerine göre haberler, emir sayılabildiği halde, emirlerin haber yerine kâim olması da nadiren mümkündür. İlâhî naslarda geçen lafızların bütün unsurları bilgi konusu olduğundan, insanlar için de iman konusu olur. Bu bakımdan kelâmın bütün unsurları emirler gibi bağlayıcıdır. Emredene asî olmamak için O'nun emrine itaat etmek gerektiği gibi haberlere de bir hakikatın tezâhürü olduğu için uymak gerekir.

Allah, insan ruhunda kelâmı anlama melekesi yarattığı halde,gerçekte gaybı keşfedip bilebilecek ölçüde bir fikir (rey) değil,bilakis insanda sadece kelâmı anlama melekesi yaratmıştır.Eğer insanlarda gaybdan haber verebilecek ölçüde fikir yaratılmış olsaydı, teklif batıl olurdu. Çünkü o zaman insanda, hakikatın kendisi yaratılmış olurdu. O halde, bir yerde herhangi bir emir ve ona itaat etme fikri söz konusu ise o konuda rey kullanmak ve tercih yapmak gereksiz olur.

İbn Hazm'ın tezini, hülâsâ etmeye çalıştığımız bu ifadeler, O'nun emir ve reye nasıl baktığını gösterir. O'na göre Allah, insanlarda kıyas, icmâ', istihsan ve genel olarak nasların zahirini te'vil edip, zahirinin ötesinde birtakım gayeler tesbit edebilecek kadar bir fikir yaratmamıştır. O nedenle naslardan bağımsız bir ictihad kabul edilemez. Bazı Şafiîler istisna edilecek olursa, genel olarak, ehl-i sünnet bilginleri nasların zahirinin ötesinde, daha derin maksatlar bulabileceklerini, kıyas, icmâ' ve bizâtihî iyi ve kötüyü ayırt etmeye dayanan istihsan yapabileceklerini kabul ederler.

b-Emirlerin Zahiri:

İbn Hazm'a göre, lafzın zahiri bir nevi lügat ve kelam olarak, hem onun gayesini, hem de mânâsını cem eder. Buna göre bir lafzın mânâ ile gayesi birbirinden ayrılmaz. Mütekellimin telaffuz ettiği bir lafzın mânâsı ve gayesi birbirinden ayrılmadığı gibi bunlardan hiçbiri mütekelimin niyetinden farklı da değildir. O nedenle lafzın hükmü de zahirinden ayrı değil,bilakis onunla kâim olup, mütekkellimin telaffuz ettiği bir lafız da hem kendi manasını, hem de onun niyetini birlikte cem eder. Buna göre bir nassın lafızları da hem kendi lügavî manasını, hem de o lafızla ifade edilmiş olan Allah'ın iradesini cem eder. Bu demektir ki, Allah'ın irâde ve maksadı da nassların zahiri ile kâimdir. O nedenle genel olarak, hukûkî konularda rey ileri sürmek ve bir nassın zahirinin mânâsını beşerî takdirlerle te'vîl edilmesi makbul değildir. İbn Hazm'ın za-

1) Sibeveyh, **Kitab**, 2. bab 3, Bulak, 1316.

hirîliğini hülâsâ edebilecek olan bu hükümlere göre bir lafzın hem bir kelâm, hem de onu teleffuz eden mütekkellimin gayesi olduğu ifade edilebilir.

Buna göre bir kelime, lafız, gaye, niyet, mânâ ve hüküm gibi birçok unsurları ihtivâ eden bir organizma olup bu unsurların tamamı kelimenin zahirine dahildir. O halde, bir lafzın zahirinin korunması, bu unsurların tamamının birlikte korunması demektir. Bu nedenle bir lafzın zahirinin taşıdığı bu unsurların tamamı yerine, bir kısmına göre yorumlanacak olursa, o lafzın diğer unsurları ihmal edilmiş ve yanlış bir hüküm çıkarılmış olur. Bir lafzın mânâ, niyet ve gayesini ayrı düşünmek, neticede lügatin lafız üzerindeki mucibesinin kalkmasına ve anlam kargaşasına yol açılmış ve sonunda emir ve haberler de fonksiyonunu kaybetmiş olabilir. İşte İbn Hazm'ı zahirîliğe götüren sebeplerden biri de bu dur ve O'na göre nasslardan bağımsız bir ictihad hareketini önleyecek olan da burada zikredilen kelâmın fonksiyonları olup, bir lafzın zahiri ihmal edilecek olursa, geriye ne mânâ, ne de niyet kalır. Çünkü mütekellimin niyeti, kelimelerin lafzî fonksiyonlarının dışında gizlenmiş olarak bulunmaz.[1]

Kısacası İbn Hazm'a göre emir lafzı doğrudan vücub ifade eder. Onun, bir dilek, temenni, tavsiye ve ikaz olmak yerine doğrudan emir olduğu bedîhî olarak anlaşılır. Bu da emir lafzının doğrudan vücub delili olduğuna hükmedilmesini gerektirir. Gerçekte emir lafızlarının dolaylı olarak veya sadece hakkında amel olması halinde emir sayılması teselsül olur, çünkü bu tür faktörler yerine göre yeni bir takım gerekçeler celbedebilir. Bu da sonuçta bütün emirlere karşı tevakkuf edilmesini gerektirir.Ama bazıları bir kısım emir lafızlarının doğrudan vücub yerine, basit bir dilek veya temennî ifade edebileceğini de ileri sürerek, genel olarak kullanılan "Girin ve dinleyin" ibaresinde olduğu gibi bazı emir lafızlarının, bir nevi davet hükmünde olduğunu da ilave ederek, gerçekte vücub ifade eden emir lafızlarının peşinde, ziyadeten tehdit ibarelerinin de bulunması gerektiğini söylemişlerdir. İbn Hazm ise her emir lafzının altında zımnen bir de tehdit olduğunu beyan ederek, buna karşı çıkmıştır.O halde,her emrin zımnında ona muhalefet edenlerin cezalandırılacağı da söz konusudur.Ama bir emir lafzının peşinde sarahaten tehdit ibaresi aranacak olursa sonucu teselsül olur, çünkü o zaman bir emir lafzının da emir olduğunun tayid edilmesi gerekir.

İbn Hazm'a göre gerçekte emirlere tehdit ve azap korkusuyla değil, Allah'ın emri olduğu için uyulur. Zaten tehdit, emre değil, bilakis onun neticesine taalluk eder. O nedenle emirle birlikte tehdit olması da her zaman için vacip olmaz. Kaldı ki tehdit, emir değil, bilakis bir nevi haber ibaresidir .

Emir ve haberlerin lafzî fonksiyonları birbirinden ayrı olmakla beraber, bazı haberlerin bir takım dolaylı hükümler ihtiva etmesi de mümkündür. Meselâ "Filan serseridir" dendiği zaman bu ibâre, kelâmın aslına göre sadece bir haber olduğu halde, bu

1) İbn Hazm, **İhkam**, I, 310-325; Kadı Abdulcabbar, **Muğnî**, XVII, 107-110, 118-119, Kahire, tsz.

lafızların zahirî delaleti ve muhatabın aklî sezgisinin birlikte ve kendiliğinden faaliyetiyle bunun bir zemm olduğu anlaşılır. "Filan, akıllı dendiği" zaman burada da söz konusu olan bir haber olduğu halde, bunun da aynı faaliyetin sonucu olarak bir "medih" olduğu anlaşılır. Bu da neticede, o konuda bir nevi nedb, tavsiye veya temennî hükmü olduğunu gösterir. Çünkü bir haberde medih varsa, orada aynı zamanda nedb olduğu da kendiliğinden anlaşılır.

İbn Hazm, kelâmın asıllarını emirler, haberler, sorular ve dilekler olarak dörde ayırmakla gerçekte bir hükmün oluşmasında bu asılların dokunulmaz fonksiyonları olduğunu kabul ettiği gibi bu hükümler üzerinde müctehid reyine yer olmadığını da ifade etmiş olmaktadır. Çünkü lafızlara dair hükümlerin yegâne teminatı, kelâmın delâleti olup mütekellimin niyeti de bu delâleti aşan başka bir maksat taşımaz. O nedenle nasların yorumunda beşer reyi veya takdirine ihtiyaç da yoktur. Ancak İbn Hazm'ın zahirî usûlü, bu süreci takip etmekle beraber bir noktaya gelindiğinde, bunun her şeye çâre olmadığını kendisi de kabul etmek zorunda kalmıştır. Çünkü mezkûr asıllardan emirler vücûba, nehiyler harama, dilekler bir isteğe,medihler nedbe, zemler de mekrûha tekâbül eder. Ama kelâmın unsurları arasında va'd ve tehdit sigalari da yer almaktadır. İşte İbn Hazm'ın zahirî bir hüküm tesbit edemediği için bazan mütekellim niyetinin lafızlardan müstakil olarak bulunduğu yerler olduğunu itiraf etmek zorunda kaldığı konulardan birisi de bu nokta olmuştur.

İbn Hazm'a göre bir emir lafzı , zahirî ve kelâmî fonksiyonlarına göre vücûb ifade eder, ama bu fonksiyonlar da ancak başka bir nas veya icmâ ile başka bir hükme tahvil olabilir. Emir lafzının aslî fonksiyonlarını başka bir hükme tahvil eden bir gerekçe olmadığı sürece, ona itaat edilmesi gerekir.

İbn Hazm'a göre ehli sünnetten bazıları, bir emir lafzına rağmen,emir hükmünün, ancak başka bir nas, kıyas veya icmâ ile vâcib olacağını kabul eder. Onlar, bir emir lafzına rağmen, başka deliller aranmasını, o emre itaatın zamanını belirleyeceğini zannetmişlerdir. Ama İbn Hazm'a göre belli bir hüküm getiren bir emir fiilinin zamanı, o lafzın telaffuz edilmesi ile başlar. Onu başka bir hükme tebdil eden veya belli bir zamanla tahdit eden başka bir delil olmadıkça, vucûbu ve itaat edilmesi ebediyyen devam eder. Nahve göre de bir emir lafzı, belli bir zamanı olmayan fiiller olarak kabul edilmiş olmakla beraber, genel fıkıh kurallarına göre hale de delalet eder. Halbuki Sanskritcede, müstakil bir emir lafzı olmadığı için emirler muzarinin bir kolu ve hali olarak kabul edilir. Rusca ve Yunancada da husussî bir zamana taalluk eden emirler vardır.

c-Emr-i Tekvîne göre Tahyîr ve Taciz Fikri:

Ehli sünnete göre namaza dâir bir emre uymak için ne zaman namaz kılınacağına, oruca dâir bir emre uymak için de ne zaman oruç tutulacağına âit bir takım dökümanlar aramak gerekir. Ama İbn Hazm'ın ortadan kaldırmaya çalıştığı yaklaşımlardan biri bu-

dur. Çünkü bu usûl, neticede düşünce tertibini bozar. Bir emir olayında asl olan, o emrin lafzî fonksiyonlarıdır ve hâli hazıra göre vucûb ifade etmesini iktizâ eder. Bir emir ibaresinin lafzî terkibi, onun vucûb hükmü ve itaat edilme süresinin de başlangıcıdır. Böyle bir emrin zaman mekân ve şartlarına dâir arazlar, o emrin aslî unsuru olmadığı için hükmî fonksiyonları da farklıdır. Bir emir lafzının bizâtihî vucûb ifade eden fonksiyonlarının bu arazlardan birine bağlanması ise aslın fer'e tâbî kılındığını gösterir. İbn Hazm'a göre Hanefî ve Şafiîler, buna sebep olmuşlardır.

Aslî fonksiyonları vucûb olan bir emir lafzına zaman, mekan ve şart gibi ârızî fonksiyonların lâhik olması, tahyir fikrine sebep olabilir. Halbuki bir emre dâir tahyir fikri, başka bir nas veya icmâ ile olabileceği gibi bazan de emir ibaresinin içinde yer alabilir. Bu da yerine göre bir lafız veya bir harf olabilir. "İstersen, şöyle yap" demek böyledir.

İbn Hazm'a göre emirlerdeki tahyir fikri de ifade edildiği lafız veya harfin zahiri ile sınırlı olup daha geniş veya dar bir alana teşmil de edilemez. Yani bir şart ya da "veya" lafzının zahiri, ne nisbette muhayyerliği mûcib ise tahyir hakkı da ancak o kadar tecviz edilebilir. Ancak emri tahyir, emri tekvine (mutlak emir) göre bir nevi muhayyerlik olduğu halde, emri tekvine itaat edilmesi vacib olur. Emri ta'ciz ise bir emir olmakdan ziyâde bir nevi tehdit olduğu için itaat edilmesi yerine, sadece bir tehdit olarak kabul edilir. Mesela "Ya taş veya demir ol" sözü bir emri ta'ciz olarak uygulanması vacib olmaz.

d-Kelâmî Karîneler ve Emir:

Emir lafzı vucûb, haberler de ilim ifade etmekle beraber, aralarında değişmez ve mutlak bir ayırım yapmak da doğru olmaz.İbn Hazm'a göre bazen haberlerin vucûb ifade ettiğini kelamın karinesi de gösterebilir.[1] Kelamın karînesi ise aklî sezgi ile olur. O halde, İbn Hazm'ın aklî sezgiyle yapabileceğini kabul ettiği yorumlardan biri de kelâmın karînesinin tesbit edilmesi işidir. O'na göre bu sezginin formülü "tümün, cüzden büyük" olduğunun bilinmesi kapsamındaki aklî bir faaliyettir ki, akıl da bu kapsamdaki bir yargıyı bilme kapasitesine sahip olup, bu ölçekteki aklî bir kudret, kelâmı anlamaya da yeterlidir. Fakat unutmamak gerekir ki, bu kudret lafızların zahiri ve duyularla algılanan şeylerin ötesinde bir bilgi üretme veya gayıptan haber vermeye yetmez. O nedenle İbn Hazm, naslardan bağımsız bir ictihadı tecviz etmemiştir. Çünkü akıl, duyularla algılanabilen ve nasların zahirinin ötesindeki metafiziğe ait daha küllî ve karmaşık olayları îzâh edemez. O'na göre naslar, kaynağı metafizik olduğu halde, aynı zamanda kelâmın bir unsuru olarak, tabiî ve zahirî bir sezgiye sahiptir. Aklî sezgiyle yorumlanabilir.[2]

1) a.e, 21-52, 137; İsnevî, a.g.e., 287.
2) R.Arnaldez, **Ahbar et Avamir Chez İbn Hazm de Cardoue**, Arabica, XII, 212-223, Leiden, 1955.

İbn Hazm'a göre nasların yorumu, genelde bir lafzın zahirine bağlıdır. Lafzın zahiri ise kendiliğinden yansıyan bir kelâm olayıdır. Realite ve fehm böyle bir tabiî organizasyon sonucu meydana gelir. Mezkûr aklî formüle göre kelâmın karînesini tayin etmek için İbn Hazm'ın zikrettiği misallerden biri, şu dur: "Her kim, bir mü'mini kasden öldürürse cezası içinde dâimî kalacağı cehennemdir, Allah ona gazab etmiş, onu lanetlemiş ve onun için büyük bir azab hazırlamıştır."[1] Buradan "kasıtsız olarak, bir mü'mini öldüren bir kimse, mü'min bir köle âzâd eder."[2] ibaresine bakılacak olursa, birinci ibarenin hem hüküm, hem de lafız olarak haber olduğu görülür. Halbuki ikinci ibâre, sadece yüklem olarak emir olduğu halde, lafızları itibariyle haberdir. Birincisinin mücerret haber olması aklî sezgiye dayanır. Yani bir kimsenin cehennem azabıyla cezalandırılması işi, Allah'a aittir. Bizler için emir konusu olamaz.

İbn Hazm, genel olarak ehli sünnete isnad edilen ve bir emir lafzına rağmen, hükmünün vucûb ifade etmesi için yerine göre yeni bir delil aranması gerektiğine dair görüşler hakkında da şunları ifâde eder. Bazı lafızların manâsı birden çok olmasına rağmen, bu tür lafızların vucûb ifade etmesi için bu manalardan hangisinin emre konu olduğunun tayin edilmesi de önemli bir mesele değildir. Çünkü emirler umum ifade eder. Dolayısiyle emir kapsamına dahil olan nesneler, ancak başka bir delille tahsis edilir. Ayrıca Allah'ın yarattığı ilk dilde her nesne için bir lafız olduğu halde, bir nesne için iki lafız veya iki ayrı nesne için sadece bir lafız yoktu. Zamanla oluşan ve bir lafzın iki nesneye delalet etmesi veya iki ayrı nesnenin bir lafızla tesmiye edilmesi gibi sapmalar, dînî naslardaki lafızların açık bir iletişim sağlama fonksiyonlarını kaybetmesine sebep olamaz. Çünkü Allah, dini açık olarak beyan ettiğini bildirmiştir.

İbn Hazm, bu konuda bir takım misaller zikreder. Meselâ: "Ayr" sözü hem merkep, hem de "aşık kemiği" , "Ricl" sözü hem ayak, hem de çekirge sürüsü, "ayn" sözü hem göz, hem de çeşme mânâsında kullanılır. Hattâ renk sözünün, beyaz, siyah, kırmızı vs. mânâlara hâiz olması gibi bazı lafızlar da mücmel olabilir.[3]

İbn Hazm'a göre bazı isimlerde yer alan bu arazlar, emir lafızlarında bulunamaz. O nedenle kelâmın aslından olan emirlerde tavakkuf da edilmez. Ancak emir lafızları da kelâmın diğer unsurları gibi umum ifade eder. Buna göre iki mânâlı bir lafızla vârid olan bir emir lafzı, bedihî olarak bu mânâlardan her ikisine birlikte delâlet etse bile kelamın delaleti bu mânâlardan sadece birine işaret edildiğini gösterir ve kelâmî bir karîne bulunması halinde, emir lafzının diğer mânâya delâleti sâkıt olur. Böyle bir gerekçe yoksa emir lafzı, bu manaların tamamına birlikte şâmil olur. Meselâ, "ağaçlar meyve verdiği zaman onları koruyunuz" denilmesi halinde, meyve veren bütün ağaçların korunması gerekir.

1) Nisâ, 92-93.
2) Nisâ, 93.
3) İbn Hazm, **İhkâm**, I, 325-334.

Bir emir lafzının çok mânâlı bir lafızla birlikte kullanılması halinde, bu mânâlardan birinin emrin konusundan çıkmasını mûcip olan bir delil bulunması halinde, emrin vucûbu diğer mânâlar için devam eder. Yoksa emrin diğer mânâya dâir vucûb hükmünün, nedb gibi başka bir hükme intikal etmesine sebep olamaz. Emir lafzının vucubu, ancak bütün manâlara dâir nefyedici bir delilin bulunması ile tamamen ortadan kalkar ve bir emir, aynı zamanda hem vucûb, hem de nedb ifade etmez.

Eğer bir emir lafzı, aynı zamanda hem emir, hem de nedb ifade edecek olsaydı, o zaman "yap" sözünün hükmü, "istersen yap", "yapma" sözü de "istersen yapma" demek olurdu. Fakat kelâmın delâleti bunu da nefyeder. Çünkü kelâmın fonksiyonlarına göre "istersen yap " sözü, "istersen yapma" sözüne tekabül eder. Halbuki "yap" sözünün "yapma" demek olması saçmadır. O halde "yap" sözü gibi bir emrin, başka bir alternatifi olmadığı için böyle bir söze muhatab olan bir kimse için de onu yapmaktan başka bir seçenek olmaz.

İbn Hazm'a göre Allah'ın iradesi sadece beşer takdiri ile keşfedilemez. Allah, dilediği bir şeyi, dilediği gibi yapar. O halde, insanların eşyadaki benzerliklere dayanarak fikir ileri sürmeleri doğru değildir. Çünkü eşyadaki benzerlikler, onlar arasında mutlak bir ayniyet olduğunu ifade etmez. Ancak insanın belli bir niyeti ifade etmek üzere seçtiği lafızlar, onun gerçek maksadından başka birşey değildir. Her insan, ifade etmek istediği bir konuda, bu sürece zorunlu olarak tâbî olur ve bir insanın telaffuz ettiği bir lafızla başka bir şey ifade etmek istemiş olması, bizâtihî mümkün değildir. Çünkü kişilerin telaffuz ettiği şeyden başka bir maksat ifade etmek istemesi, kelâmın fonksiyonlarına aykırı olur.[1]

İbn Hazm'a göre lafızlar, maddeye benzer. Nasıl bir şeyin kendini meydana getiren unsurlardan bazıları eksik olması halinde var olması mümkün olmadığı halde, unsurlarının tamam olması durumunda da meydana gelmesi zorunlu oluyorsa, bir emir lafzı da emir olma niteliklerine tekâbül eden unsurları mevcut olduğu sürece, emir olayının vücud bulması da öyle zorunlu olur. Burada bir lafzın tamlığından anlaşılması gereken şeyler, o lafzın yerine göre yalın mânası olabileceği gibi başka lafızlarla oluşturduğu mürekkep mânâsı da olabilir. Bir ibarede gerçek maksadın ne olduğu ise kelâmın delâletinden anlaşılır. Kelâmın delâleti ise mütekellim veya muhatap cihetinden başka bir şeye izâfî değildir. Her lafız, Allah tarafından yaratıldığı üzere zorunlu olarak bir mânâ taşır. Gerçekte çocukların büyüklerini taklid etmesi de lafızlardaki bu tür fıtrî mânâ ve delâletlerle meydana gelmektedir. Belirli bir emir lafzını kullanarak, emir veren kişinin psikolojik niyeti ile kullandığı lafzın kelâmî delâleti arasında hiç bir fark yoktur. Bu demektir ki,emri veren bir kimsenin kullandığı bir lafız, o kimsenin itaat edilmek niyetinde olduğuna delâlet eder. O halde denebilir ki, kelâmın delâleti ile müte-

1) İbn Hazm, **İhkâm**, I, 335-340; Arnaldez, a.g.m., 213-223.

kellimin niyeti arasında her zaman için mutlak ve fıtrî bir ayniyet mevcuttur. Fıtrat ve âdete uygun olan bu dur. Burada bir ihtimale işâret edilmek üzere denebilir ki, herhangi birine emir veren bir kimse, kendisine isyan edilmesi için emir vermiş olması da muhtemel olmakla beraber, böyle bir şeyin fiilen mümkün olması, kelâmın fonksiyonlarını ihlâl eder. O nedenle İbn Hazm, kelâmın delâletini ihlâl etmeyi, Allah'ın haram kıldığı diğer şeyleri işlemekle bir sayarak buna karşı "Haddi aşmayınız, çünkü Allah haddi aşanları sevmez"[1] ayetini istidlâl eder. Çünkü lafzın fonksiyonu, kelâmın delâletine uygun olarak, mütekellimin niyetinde hiç bir artırma ve eksiltme yapmadan onu muhataba intikal ettirmektir. Lafzın zahiri ile kelâmın delâleti arasındaki bu mutlak ayniyete göre bir kimse birine emir vermek istediği halde, tereddüt vs. faktörlerle emir lafzını telaffuz etmedikçe, emir vermiş sayılmaz. Çünkü sarahatle beyan edilmeyen şeyler üzerinden bir takım hükümler çıkarmaya çalışılması, her şeyden evvel batıniliğe sebep olur.

İbn Hazm'a göre Kur'ân'ın emirleri ve Peygamberin Risâleti de batınî yollarla tebliğ edilmemiştir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "De ki : Ben, size Allah'ın hazineleri bendedir ve ben, gaybı da bilirim demiyorum."[2] O halde, lafızların zahirini bırakıp, onun ötesinde mânâlar keşfetmeye çalışmak, Allah'ın Peygamberine yasakladığı bir işle iştigal etmektir. Nitekim Hz. Ayşe'nin dediğine göre Peygamber de Kur'an hükümlerini îzah ederken, te'vîl etmeye kalkışmamıştır. "Peygamber (S.A.V), Cebrâil'in hakkında bilgi verdiği bir kaçı hariç, hiç bir ayeti te'vîl etmemiştir." İbn Hazm'a göre lafızların cümle terkibindeki mânâsı ise münferit mânâsından başka bir şey değildir. Bu mana, bir cümlenin sadece hâiz olduğu hükmün organlarıdır. Çünkü Allah, lafızları onların delalet ettikleri nesnelere bağımlı olarak yaratmamıştır.

İbn Hazm, kelâmî delâletin de bizzat her kelimede bağımsız olduğunu ve başka bir lafza izâfî olmadığını, dolayısıyla bir kelimenin muhâtap tarafından anlaşılmasının da bu çerçevede meydana geldiğini ifâde eder. O'na göre lafızların sîgalarında görülen benzerlikler, kelâmın Allah tarafından yaratılan aslından değil, pratik yapısı ile ilgilidir.[3]

C- PEYGAMBERİN FİİLLERİ VE GENEL OLARAK EMİRLER:

1- FİİLLERİN ŞERİ KONUMU:

Bazı Malikî ve Hanefilere göre peygamberin fiilleri aslen hem onun kavlî emirlerini beyan eder, hem de doğrudan vücub ifade edebilir. Ancak bir kısım Maliki, Hanefî ve Şafiîler de peygamberin fiillerinin doğrudan vücuba delalet etmediklerini, bilakis ilgili karinelerin delaletlerine göre bir mevkie haiz olduklarını söylemişlerdir. Buna göre bu karine ve deliller, onların vücub ifade ettiklerine delalet ederse hükümleri vacib

1) Mâide, 87; İbn Hazm, **İhkâm**, I, 342; bkz. İsnevî, **Temhid**, 338.
2) En'am, 50.
3) Arnaldez, a.y.

olur, nedbe delalet ederse mendub, ibahata delalet ederse mübah olur. Şafiîlerden İbn Fûrek (406) ve Ebu Bekir el-Sayrafî (330) de bunu kabul edenlerin başında gelir. Diger Şafiîlerle genel olarak Zâhiriler de Peygamberin fiillerinin ekseriye nedbe delalet ettiklerini söylemişlerdir. Onlara göre Peygamberin kavlî emirlerinin beyanı olan fiilleri ise doğrudan vücub ifade ettiği için aynen taklid edilmesi gerekir.

Peygamberin fiillerinin doğrudan vücub ifade ettiğini söyleyen Malikilerden İbn Huveyzmindad, peygamberin öpüşme halinde orucun bozulmayacağını ve kendisinin de oruçta öpüştüğünü beyan etmesine rağmen, bu fiilin mekruh olduğunu söylediği için İbn Hazm, bazı Malikilerin fiiller konusundaki görüşlerinin çelişkili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre burada da görüldüğü gibi Peygamberin fiillerinin mekruh sayılması bir nevi cehalettir.

Ancak peygamberin fiillerinin genel olarak vücub ifade ettiğini söyleyenler de ekseriya "Allah'a ve onun Peygamberine itaat ediniz. O da Allah'a ve onun kelamına iman eden bir peygamberdir. Ona uyunuz (ittiba), o sayede hidayete ermeniz umulur."[1] ayetine dayanmışlardır. Halbuki İbn Hazm'a göre burada geçen ittiba emri, peygamberin fiillerinin taklid edilmesini mucip değildir Nitekim Peygamber (SAV) de "hakkında bizim emrimiz olmayan her şey, merduttur." buyurmuştur. İbn Hazm'a göre Peygamberin her hangi bir emrinin hikayesi mevkiindeki fiillerinin terkedilmesi günahı mucip olur. Ama mücerret fiillerin hikayesinin taklid edilmesi vacib olmaz. Nitekim bir kimse, belli bir şeye işaret ederek, "benim filan emrime uyunuz" dediği zaman buradan, onun kendisinin işlediği şeylerin yapılmasını istediği değil, bilakis onun emrinin imtisal edilmesini istediği anlaşılır. Ancak bazıları tarafından "Peygamber, size ne verdi ise onu alınız, neden nehyederse ondan kaçınınız"[2] diye varit olan ayetin istidlal edilmesi de İbn Hazma göre makul olmamıştır. Çünkü burada birine bir şey verilmesi söz konusu olduğu halde, gerçekte fiiller verme konusu olamaz. Bilakis fiil değil, emir verilebilir. O nedenle Kur'ân'da da "Onun emrine muhalefet edenler sakınsın"[3] buyurulmuştur. Nitekim bazıları bu ayette geçen "emrih" lafzındaki mecrur zamirin "Allah" lafzına raci olduğunu beyan ederek, onun sadece Allah'ın emirlerine asi olanların sakınmalarını âmir olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak İbn Hazm da "O, kendi nefsinden konuşmaz, konuşursa konuştuğu (şeyler) ancak bir vahiydir"[4] mealindeki ayete dayanarak, Peygamberin emirlerini de Allah'ın emirleriyle aynılaştırır. Çünkü mezkur ayette, vahyin sadece Allah'tan geldiği ve bir nevi nutuk olduğu vurgulanmış olmakla, emirlerin de sadece nutuk halinde varit olduğu anlaşılır. Fiiller ise hiç bir suretle nutuk olarak tesmiye edilemez. O halde, Peygamberin fiilleri

1) Araf, 158, **Muhalla**, I, 65; Kettânî, a.g.e., 87.
2) Haşr, 72.Muhalla,Vll,142,Vlll,462,535,549,615
3) Nur, 63; krş. Kadı Abdulcabbar, age, 256-263.
4) Necm, 3-4.

de aslen nedb veya ibahata taalluk eder. Bu demektir ki sadece hakkında vacib olduğuna dair delil olan fiiller vücub ifade edebilir.

Hz. Ayşe de şunu söylemiştir: "Bir kısım emirler hakkında, Peygamber tarafından bazı ruhsatlar konduğu zaman sahabeden bir kaçı, bu ruhsatlara uymayacaklarını söylemişlerdi. Bunu duyan Peygamber de "ne oluyor ki, bazı insanlar tarafımdan vaz edilen bir kısım ruhsatlara uymak istemiyorlar. Fakat bilinmelidir ki, Allah'ı herkesten daha iyi ben bilirim ve ondan herkesten daha çok ben korkarım" demiştir. Peygamber başka bir seferinde de "Size açıklamadığım şeyleri bana bırakın, çünkü sizden öncekiler de çok sorun çıkarmaları ve peygamberleri hakkında ihtilaf etmelerinden dolayı helak olmuşlardır. O halde, sizi neden nehyetti isem ondan kaçınız, neyi emretti isem mümkün mertebe onu yapınız" buyurmuştur. İbn Hazm'a göre bu haberlerden, Peygamberin "tarafımdan yapılan şeylerin aynısını, sizin de yapmanızı emrediyorum" dediği meali anlaşılmaz. Ona göre Kur'ân'da "Allah'ın Rasulünde sizler için güzel örnek(ler) vardır"[1] buyurulmuş olması da Peygamberin kendi ümmeti tarafından örnek alınmasını amirdir. Çünkü bu ayetteki "leküm" lafzı nedb ifade ettiği halde, "Aleyküm" tabiri vücuba taalluk eder.

İbn Hazm'a göre Peygamberin tavsiyeleri bağlayıcı olduğu halde, yanlışlıkla ihmal edilmesi günaha mucip olmaz. Çünkü ictihad hatalarının mağfur olduğu da Peygamber tarafından beyan edilmiştir. Zira salih bir niyetle ictihad edilmesi de hayra delalet eder. Buna sadece Bişr el-Merîsî karşı çıkmıştır.

İbn Hazm'a göre bazı ayetlerde geçen "limen"[2] tabiri de vücub ifade etmez, çünkü bu tabir "alâ el-lezine" anlamında te'vîl edilemez. Bunlar sadece Müslümanların Peygamberi örnek almalarını mucip olabilir. Nitekim bir hadiste de "ben de oruç tutarım, iftar ederim, kadınlarla evlenirim, ama kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir." buyurmuştur. Buna göre bazı nedenlerle Peygamberin fiillerini ihmal edenler sorumlu olmadıkları halde, onun sünnetini tahfif edenler kafir olur. Nitekim Peygamber de kendisinden neler yapması gerektiğini öğrendikten sonra yemin ederek onlardan daha fazlasını yapmayacağını ifade eden ve huzurundan bu şekilde ayrılan bir arabî için "eğer doğru söylüyorsa, bu arabî kurtulmuştur" diye buyurmuştur.

İbn Hazm'a göre gerçekte mezkur arabi, Peygambere kendisinin ne yapması gerektiğini sormuş ,yoksa taklid etmek için Peygamberin ne yaptığını sormamıştır. Bilakis bunları sorduktan sonra kendisine emredilen şeylerden başka bir şey yapmayacağına dair yemin de ettiği halde, Peygamber onu tasdik etmekten kaçınmamıştır.[3]

İbn Hazm'a göre peygamberin fiilleri, onun herhangi bir kavlî emrinin tatbik şeklini beyan etmeye matuf oldukları zaman vücub ifade eder. Bunun örneklerinden

1) Ahzab, 21; İbn Hazm, **İhkam**, I, 458-465.Muhalla,VI,306
2) Ahzab, 50.
3) İbn Hazm, **İhkam**, I, 465-467.Muhalla,I,4,33

biri, onun "benim kıldığım gibi namaz kılın ve haccın kurallarını da benden alın" sözüdür. Peygamberin cemaatle namaz kılmaktan kaçınanların evlerini yakası geldiğine dair beyanları ile alkol kullananlara deynek vurulmasına dair sözleri de buna ilave edilebilir. Çünkü onun insanların mal ve canlarına tecavüz edilmesinin haram olduğunu beyan etmiş olmasına rağmen, bunları söylemiş olması, cemaatten kaçanlarla alkol kullananların cezalandırılmaları gerektiğine delalet eder. Nitekim başka bir hadiste de insanlar "la İlahe illâ Allah" deyinceye kadar onlarla savaşmak üzere emrolundum, böyle dedikleri halde başka bir yasal gerekçe de (bi-hakkın) olmazsa, onların canları ve malları benden masum olur. Fakat hesapları da Allah'a kalır diye buyuran bir Peygamberin, alkol kullananlara deynek vurulmasından ve cemaatle namaz kılmaktan kaçınanların evlerinin yakılmasından bahsetmesi, onun bu konudaki gerçek niyetinin ilk bakışta ibahata matuf olduğu tasavvur edilse bile mezkur haberle nesh olarak nedbe dönüştüğü de kabul edilebilir. Çünkü o haberde, yasal gerekçelerle insanların can ve mallarının ihlal edilebileceği de vurgulanmıştır. O halde Peygamberin, bir emrini mütekaip olarak yaptığı veya yapmak istediği şeyler de vücub ifade eder.[1] Çünkü alkol içmeyi yasakladığı gibi ondan içen bazılarına celde vurulduğu da varittir.

İbn Hazm'a göre bir nesih kuralı olarak, dilek kipleri nesholursa, nedbe dönüşür. Peygamberin, bir şeyin haram veya vacib olduğunu göstermek üzere işlediği fiilleri de vücub veya nehiy ifade eder. Namazda sol tarafına duran İbn Abbas'ın sağ tarafına geçmesini sağlaması da buna delalet eder.

İbn Hazm'a göre bazı Malikilerin Peygamberin fiillerinin doğrudan vücub ifade ettiğini söylemeleri de hatalı olmuştur. Çünkü buna, herkesten çok kendileri uymamıştır. Nitekim, onlara göre ne abdestte tertibe riayet edilmesi, ne de haccederken cemrelere taş atılması vacib değildir. Halbuki Peygamber, abdest alırken hem tertibe riayet etmiş, hem de cemrelere taş atmıştır.

2-FİİL-KAVİL TEARUZU

Fiil ve kavil tearuzuna gelince, Peygamberin herhangi bir fiilinin kavlinden sonra vaki olduğu bilindiği halde, ona muhalefet ederse kavlinin neshedildiği anlaşılır. Çünkü Peygamber, kavlen emir veya nehyettiği bir şeyin aksini yapmaz.

Hakkında Peygamberin kavli varit olmayan fiillerinin, onun zatına mahsus olduğunun söylenmesi de doğru olmaz. Çünkü Peygamber, bazı fiillerinin kendi zatına tahsis edilmesini ileri sürenleri azarlamıştır. Ebu Eyyub el-Ensarî oruçlu iken öpüşme konusunda sorduğu zaman bunu Peygamberin kendisinin de yaptığını beyan etmesine rağmen, "Ey Allah'ın Rasulü, sen bizim gibi değilsin, senin geçmiş ve gelecekteki bütün günahların Allah tarafından affedilmiştir" dediğinde de Allah'ın Rasulü kızarak, "Allah'tan hepinizden çok ben korkarım" diye buyurmuştu. O halde herhangi bir fiilin

1) Taceddin el-Sübkî, a.g.e., I, 68-78; bkz. Kettânî, a.g.e., 106.

Peygamberin zatına mahsus olduğunun ileri sürülmesi, ancak "müminlerin dışında sadece senin için"[1] ayetinde olduğu gibi sırf nas veya icmanın tahsis ettiği konularda mümkün olabilir. Nitekim Peygambere visal orucu hakkında sorulduğu zaman da Onun "benim durumum, sizinkine benzemez" buyurmuş olması da böyledir. Bir müddet uyuduğu halde, abdestini yenilemeden namaz kılması hakkında da görüldüğü gibi "benim iki gözüm uyumuş olabilir, ama kalbim uyumaz demiş olması da aynı görüşleri teyid edebilir ki, bunlar peygamberin zâtına sadece bu mealdeki fiillerinin tahsis edilebileceğini gösterir. Peygamberin imam oturarak kılmak zorunda kaldığı zaman cemaatin de oturarak kılmasına dair emri de böyledir. Çünkü hastalığı sırasında kendisi de Hz. Ebu Bekir'in yanında oturarak namaz kılmıştır. Ama bu bir emir değil, sadece fazilet ifade eder. Fakat İbn Hazm, bunun kaim olarak kılan imamlara bazı nedenlerle oturarak kılmak üzere uyulabileceği hükmüne inkılap ettirildiğini ifade eder. Çünkü Peygamber de kıyam halinde kılan Ebu Bekr'e, oturarak kılmak üzere uymuştur. Ama ona göre neticede bu da bir nevi nesihtir.

Peygamber arefe gününde oruç tutulmasını teşvik ettiği halde kendisi bazan aynı günlerde oruç tutmamıştır. Buna göre denebilir ki, hem hacı adayları, hem de diğer insanlar için bu günde oruç tutulması efdal olduğu halde, aksi de makbul ve mübahtır.

Hz. Ayşe'ye göre Peygamberin belli bir ameli sık sık yaptığı zaman insanların sökün halinde kendisini taklid ettiklerinin farkına vararak, o amelin Allah tarafından farz kılınmasından endişelenir ve onu işlemeyi yavaşlattığı da olurdu. Ona göre Peygamber, Ramazan gecelerinde bazan nafile namaz kıldığı halde, bazan terketmesinin nedeni de aynı endişelerdir. İbn Hazm da şöyle diyor: bu bilgileri buraya almamızın sebebi, bir kısım cahillerin Peygamberin efdal olan bazı ibadetleri bırakıp fazileti daha az olan şeyleri yapmayı hiç bir zaman tercih etmeyeceğini ileri sürmelerine cevap vermek içindir. Çünkü Peygamber, ümmetine meşakket vermemek için yerine göre fazileti daha çok olan şeyleri bırakıp daha az olanları yapabileceğini de göstermiştir. Mesela o, daha önceden planladığı bazı savaşları, ümmetine fazla zahmet vermemek için ertelediğini de ifade etmiştir.

İbn Hazm'a göre Peygamberin herhangi bir kavli ile fiilleri arasında bir takım ihtilafların tespit edilmesi halinde de hangisinin önce veya sonra varit olduğuna bakılır. Bu mümkün olmazsa, lafzen veya hükmen zaid olan taraf tercih edilir. Mesela o, bir rivayette ayakta bir şeyler içilmesinden nehyettiği halde,başka bir rivayette de onun ayakta bir şeyler içtiği varit olmuştur. İbn Hazm'a göre burada ilk bakışta hangi taraf olduğu bilinmemekle beraber, bir şeylerin nehyedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre denilebilir ki, asıl olan bir şeyin içlebilmesinin mümkün olduğu her durumda içilebilmesidir. Dini emirlerin genel amaçları da mücerret insan fiillerinin tanzim edilmesi ve

1) Araf, 157; İbn Hazm, **İhkam,** 469-473.Muhalla,XIII,422

gerektiği zaman onlardan bazılarının değiştirilmesine matuf olması nedeniyle tabi (ma'hud) asla uygun olan fiillerin değiştirildiğine hükmedilmesi gerekir. Buna göre tabi asla uygun olan ayakta içme fiilinin nehyedildiği anlaşılır. O halde denebilir ki, Peygamber de daha evvel tabi asla uygun olarak ayakta bir şeyler içmiştir, ama daha sonra onu değiştirmek üzere nehyetmiş de olabilir.

İbn Hazm'a göre bu usul, ilk bakışta neshi andırmakla beraber, gerçekte kati bir nesih değildir. Çünkü bir şeyin neshedilmiş olması için karşıtlarına göre evvel vaki olduğunun da kesin olarak bilinmesi gerekir. Ama bu da bizim onun hakkında yeterli bilgilere haiz olmayışımızdan ileri gelmiş olabilir. Hülasa olarak ifade etmek gerekirse ayakta bir şeyler içilmesi, gerçekte ibahat-ı asliyeye de uygundur ve İbn Hazm da ibahat-ı asliyenin nihaî safhada şeriatle neshedilebileceğini kabul etmiştir.

Kısacası İbn Hazm'a göre Peygamberin fiilleri ile kavli arasında tearuz olduğu görüldüğü halde, fiilin kavilden önce olduğu tespit edilecek olursa, kavlinin hükmü geçerli olur. Ama fiilleri mi, yoksa kavlinin mi önce olduğu tayin edilemiyecek olursa, yine kavli tercih edilir, çünkü kaviller her zaman için hükmen zaid olur. Bu halde, fiille kavil arasında istisna olup olmadığına bakılmasına da gerek olmaz. Çünkü bu durumda, hem fiille kavil arasında istisna olup olmadığının tespit edilmesi bizatihi mümkün olmaz, hem de fiillerin zamanı mı, mekanı mı, yoksa halinin mi istisna edildiğinin tayin edilmesi kabil olmaz.

Halbuki kaviller arasındaki istisnaların tespiti her zaman için mümkündür. Buna karşılık, fiillerle bir şeyin tanımı veya bir lafzın umumunun tahsis edildiğinin tayin edilmesi de o kadar kolay olamaz. O nedenle kaville mutearız olduğu halde, zamanı tespit edilemeyen fillerin doğrudan mensuh olduğuna da hükmedilebilir. Çünkü fiilin kavilden sonra olduğunun tayin edilmesi ile onun sadece hali tahsis edildiği halde, zaman ve mekanı müphem kalabilir. Mesela Hz. Ayşe bir seferinde Peygamber namaz kılarken, onun ön tarafında uzandığını ve ona eza vermemek için oturmak yerine, ne halde bulunuyorsa öyle kalmayı tercih ettiğini ifade etmiştir. İbn Hazm'a göre burada söz konusu olan fiilin, sabık bir nehiyden sonra olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Ayşe, hem oturması halinde Peygambere eza verebileceğinden bahsetmiş, hem de mezkur fiilini bir müddet devam ettirdiğini ifade etmiştir. O halde yan yatma halinin, namazı bozan diğer hallerden istisna edilmesi de mümkündür.

Her ne olursa olsun, İbn Hazm'a göre Peygamberin bütün fiilleri vücub ifade etmez. Böyle olmasa idi, müslümanların Peygamberi aynen taklit etmesi gerekirdi. Bu da neticede Peygamber nereye ayak basmış ise oraya basmalarını gerektirebilirdi ki, ümmetin bunu ifa etmesini beklemek doğru olmaz. Peygamber tarafından görüldüğü veya duyulduğu halde, haklarında onun tarafından sükut edilen fiiller ise ümmeti için sadece ibahat ifade eder. Çünkü Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Muhammed (SAV) "Bu ümmî

Peygambere tabi olanlar, kendilerindeki incil ve Tevrat'ta da onun iyiliği emreder, kötülüğü nehyeder olarak anlatılmış olduğunu bulurlar" diye tavsif edilmiştir.[1] O nedenle Peygamberin şahidi olduğu halde sükut ettiği bazı şeyler, gerçekte kötü şeyler olsaydı, onun sükut etmesi caiz olmazdı,o halde onun, hakkında sustuğu şeylerin doğrudan kötü olduğunu söylemek de doğru olmaz. Nitekim bir evde iki kızın şarkı söylediğini duyduğu zaman yanında bulunan Hz. Ebu Bekir, onlara mani olmak istemiş olduğu halde, Peygamberimiz, Hz. Ebu bekir'e "bırakın söylesinler" demiştir. Bazı zencilerin raksetmesine Hz. Ömer tarafından karşı çıkıldığı halde, kendisinin bu konuda Ömer'e mani olması da böyledir. Genel olarak sûretlerden nehyettiği halde, Hz. Ayşenin odasında bulunan kanatlı at resimleri hakkında sükut etmesi de bu mealde yorumlanabilir. Perdeler üzerinde resim bulunmasını nehyettiği halde, elbise üzerindekiler hakkında bir şey dememesi ve Hz. Ayşe tarafından resimli perdelerin kesilerek iki ayrı yastığa yüz yapılmasına rağmen, onlara kendisinin yaslanması da aynı amaçlarla istidlâl edilebilir. İbn Hazm'a göre Peygamber burada efdal olanı tercih etmiştir.

Ona göre ayrıca bir yere yaslanarak bir şeyler yemek gibi farklı şekilde yorumlanabilecek bazı fiiller de vardır. Bunlar, bazan mekruh oldukları halde, bazan mübah olabilirler. Çünkü bunlar haram olsa Peygamber tarafından mani olunnurdu. Müstahap olsa kendisi de yapardı, o halde sadece onun tarafından sarahatle kerih görülen şeylerin mekruh sayılması gerekir.

İbn Hazm'ın buraya kadar dayandığı gerekcelere aykırı olarak, Peygamberin bazı sakıncalı şeylere şahit olmasına rağmen, onlardan nehyetmemiş olmasının mümkün olduğunu söyleyenler de olmuştur. Onlara göre bir seferinde sahabeden bazılarının yatsı namazından evvel bir müddet uyuduklarına şahit olmasına rağmen, Peygamber onları uyarmamıştır. Ama İbn Hazm, bu haberin yanlış yorumlandığını ifade ederek, şöyle devam eder: Bu habere göre sahabenin, duvara veya birbirlerine dayanarak uyudukları söz konusu olduğu halde, Peygamberin buna vakıf olduğu açık değildir. Buna göre sahabenin gerçekten uyudukları ve ona da Peygamberin doğrudan vakıf olduğu söz konusu olsaydı, o zaman Safvan b. Asal'ın uykunun abdesti bozacağına dair haberi bırakılarak, onun abdesti bozmayacağına da hükmedilirdi. Kısacası İbn Hazm, sahabenin uyumasının Peygambere gizli kalabileceğinin mümkün olduğunu söyleyerek, buna misal olmak üzere bir uyuma olayından çok daha dikkat çekici olan ümmü el-evladın satılabileceğine dair Cabir haberinin de bütün Hanefî, Şafiî ve Mâlikî alimlerine gizli kalabildiğini zikreder. Hatta bir seferinde Ebu Bekir ailesinin, kendileri tarafından kesilen bir at etinden Peygambere de yedirdikleri, bizzat Ebu Bekir'in kendisine de gizli kaldığını Malikîler de kabul etmiştir. İbn Hazm diyor ki, at kesilerek yenmesinin şuyû imkanı, bazı insanların mescidin bir köşesinde kısa bir süre uyumasından daha

1) Araf, 157.

çok mümkün olması gerekir. Çünki o zamanki insanlar hem oldukça fakir, hem de at az bulunan şeylerden idi.

D) ZAHİRÎ MANTIĞI

1- BİLGİ MESELESİ:

İbn Hazm'a göre bilgi, bir şeyi kat'î olarak bilmektir.Bilginin sağlanması ise ya açık bir delil, ya kelâmî bir delaletin sonucu veya Allah'ın bizlere itaat etmemizi emrettiği bir kimsenin otoritesini kabul edip onu dinlemekle hâsıl olur ki, bu da ancak peygamber olabilir. Bilginin kesbi ise İbn Hazm'a göre Allah'ın insan ruhunda vaz' ettiği bir lütuf sayesinde meydana gelir. O halde bilginin kaynağı, insanın ruhudur. Çünkü Allah, düşünme ve ifade gücünü, insanların ruhuna vermiştir.

Ama kıyascılığın bilgi kesbinde rolü yoktur. O halde, istidlal (akıl yürütme) yaparken, kıyas yapmak ve soyut tasavvurlar üzerinde akıl yürütmek yerine, lafzın zahirî mânâsına sarılmak gerekir. Bunun için İbn Hazm, "Allah, sizi hiç bir şey bilmediğiniz halde, analarınızın karnından çıkardı."[1] ayetini istidlâl eder. Buna göre bir insan sadece ya duyuları ile hissettiği şeyleri veya kendine intikâl eden bir haberi bilebilir. O halde, birisinin kelâmî sezgiye dayanmadan sadece aklî sezgiyle bir şeyi bilmesi ve değer hükmü koyması veya hukûkî bir hüküm ihdâs etmesi mümkün olmaz. İbn Hazm'a göre aklî, hissî ve kelâmî sezgi, bir nevi bilgi üretme ve ihdâs etme değil, sadece olaylar ve nesnelerin bizâtihî hâiz olduğu bilgileri temyîz etme aracıdır. Çünkü olaylar ve nesnelere dâir bilgiler, tıpkı lafızların manası gibi Allah tarafından yaratılmıştır. "Her fert, araz ve zaman hâdistir" derken, bunu gözlerimizle görüyor ve bütün duyularımız ile algılıyoruz. Buna göre her fert, araz ve zaman hâdistir ve bir başlangıcı vardır diyoruz. Bu konuda, İbn Hazm'ın tanım anlayışı için şu misalleri zikredebiliriz.

Birisi bir deliye bir kılıç verse, deli de o kılıçla birisini öldürse, kelâmın aslına göre kılıç veren suçlu değildir. Çünkü kelâmın kurallarına göre kâtil lafzı, o kimseye tatbik edilmez. Birisi, bir deliye filanı öldür diye emretse o da o adamı öldürse, böyle bir durumda delinin, o adamı, emir sahibine itaat amacıyla öldürüp öldürmediğine bakılır. İtaat etmek için öldürmüş ise emri veren adam suçlu olur, çünkü kelâmın aslına göre, o adam için kâtil diye tesmiye etmek mümkündür. Eğer deli, bu işi ona itaat etmek için yapmadı ise o zaman o zat suçlu olmaz, çünkü bu olay, onun ne emri, ne de fiili ile gerçekleşmiş sayılmaz.

İbn Hazm'a göre lafızların mânâsı kelâmî sezgiyle anlaşıldığı gibi onların olaylara tatbiki de bu sezgiyle yapılır. Şu misaller de özellikle bunu izah etmektedir.

Birisi bir taş yuvarlasa o taş da başka bir taşa çarparak, onu hareket ettirse, o taş da yuvarlanarak bir adama çarpıp öldürse, suçlu o adam değildir. Çünkü o sadece bir taş yuvarlayarak, başka bir taşın yuvarlanmasına sebep olmuştur. İnsanlar sadece ken-

1) Nahl, 78.

di fiilinden sorumlu olduğu halde, kendi fiilinin sebep olduğu başka şeylerden sorumlu olmaz.Ava atılan bir mermi, av yerine bir adama isabet edip zarar verse, mermiyi atan kimse bundan sorumlu olduğu halde, ava atılan bir mermi, yabanî bir hayvana isâbet etse, o hayvan da kaçarken, bir adama çarpıp öldürse, bundan dolayı mermiyi atan adam sorumlu olmaz. Bir kuyunun içinde bir işci çalışırken, oraya gelip su çekiyor olsanız, ip kırılıp kova düştüğü için adama zarar verseniz, bu durumda evvela, ipin sağlam olup olmadığına bakılır, İp sağlam değilse, siz mes'ul olarak, kefâret ve diyet ödemek zorunda kalırsınız. Fakat ipin kırılması söz konusu olmadığı halde, kovanın ağırlığına dayanamayıp, onu düşürmek zorunda kalmış olsanız, bundan dolayı sorumlu olmazsınız.[1] Görüldüğü gibi İbn Hazm için suçlu tanımları tesmiye edildikleri lafızlara bağlıdır. O'na göre tanım kelamın delaletinden çıkar. Burada, bir kimsenin suçlu veya kâtil olarak tesmiye edilebilmesi, kâtil sözünün o kimse hakkında tesmiye edilmesinin mümkün olup olmadığına bağlıdır. Bir deliye birini öldürmesi için emir veren kimsenin kâtil sayılması, ilk bakışta mümkün gözükmemektedir. Çünkü o zât sadece emir fiilinin fâilidir. Fakat İbn Hazm, bu misalde tarif kavramına, niyet faktörünü de dâhil etmek sûretiyle, şartlı bir tanım yapmış ve kendi görüşlerine dair muhtemel bir tenâkuz isnadını da önlemiş gözükmektedir.

Birisi bir kadına kılıç çekse, kadın da korkudan ölse, bazılarına göre adam bundan mes'ul olarak, diyet ödemesi gerekir. İbn Hazm ise böyle birisine kâtil lafzının kullanılması mümkün olmadığı için diyet ödemesi gerekmez der.

2- İBAHAT-I ASLİYE:

İbn Hazm, Şeriat gelmeden evvel bütün eşyanın mübah olabileceği hükmünü "Peygamber göndermediğimiz bir kavme, azap etmeyiz."[2] ayetine dayandırmakla beraber, bu ayetin de mezkur hükme dâir sarih bir delil olmadığını ifâde ederek, bu fikrin hali hazıra göre bir ihtimal olduğunu söyler. O halde, İbn Hazm'a göre şeriat gelmeden evvel eşyanın şerî hükmü, mübah veya haram değil, bilakis kesin olarak bilmediğimiz tarafsız bir durumda idi. Şerîatın gelmesi ile şerî bir değer ve hüküm kazanmıştır.

Ancak bazıları, şerîat gelmeden evvel eşyyanın mübah olduğuna kâil olmuş, diğer bir kısmı da insanların tabiî hareketleri ve iyiliğe karşı iyiliğin vâcib olması gibi bir takım fiillerin, Allah indinde şerî bir hükmü olduğu halde, insanlar için sadece kuvve halinde bulunmuş olması nedeniyle şerîat gelinceye kadar mübah olmakta devam ettiğini ifade etmişlerdir. Bir kısmı da yaratıcıya karşı şeri bir hükme haiz olan nankörlük haric, diğer fiillerin Allah katında kuvve halinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.[3] Her ne olursa olsun Zahirîler, aklın eşyanın nasıl bir şerî hüküm taşıdığı hakkında görüş ürete-

1) İbn Hazm, **el-Muhalla**,I,303,VIII,99, IX, Mesele, 2104, .İhkam,469-474,
2) İsra, 15.
3) **İhkâm**, I, 50,60; R. Arnaldez, **Grammaire et Théologie**, 124.

cek bir kapasiteye hâiz olmadığını ve eşyanın kendisinin şerî (haram-helal) mi, yoksa mübah mı diye bir hüküm verme imkanı bulunmadığını ifade etmişlerdir.

3- UMUM VE HUSUS:

Schacht, ilk bilginlerin kullandıkları reyin, hadis tenkitciliğinde de kullanıldığını ve bir kısım haberlerin reyle terkedildiğini ifade eder.Şafiî ise rey'e karşı umum ve husus fikrini ileri sürerek, bunu hem hadîs, hem de Kur'ân ayetlerine uygulamıştır. O'na göre her hangi bir icmâ veya nas olmadıkca, her lafız umum ifâde ederken, İbn Hazm da aynı kuralları benimseyerek lafızları şöyle tasnif etmiştir.

a- Husus: Zeyd lafzı gibi husûsi bir şahıs ifâde eden lafızlardır. Bazıları buna fert der.

b- Umum: Genel nesneler ifâde eder ve mânâsının mûcib olduğu bütün şeylere birlikte şâmil olur.

c- Müstesnâ: Mânâlarından bir kısmı istisnâ edilen lafızlardır.

4- UMUM MESELESİ:

Burada görüldüğü gibi üçe ayrılan lafızlardan umum ifade edenlerin şâmil olduğu bazı nesnelere rağmen, bunlardan birine mahsus olabilmeleri için hakkında ya başka naslardan çıkarılmış bir delil veya icmâ delâleti ya da o lafzın karînesinin delâleti olması gerekir. O halde, İbn Hazm'a göre, zannî tasavurlara dayanan kıyas veya eşyaya isnâd edilen hal ya da eşyanın sıfatlarına tâbî olan bir mantıkla tahsis yapılamaz.[1]

Burada bir nassın tahsisine dâir zikredilen delillerin bulunmaması halinde, İbn Hazm için asl olan, bütün lafızların umum ifade etmesidir. Bir lafzın umûmu ise zahirinin mânâ hacmi ile orantılı olup, lafzın umûmunun şâmil olduğu hükümlerle zahirî mânâlar arasında aritmatik bir eşitlik olacaktır. İbn Hazm'a göre kaynağı metafizik ve kutsal olan nasların, hiçbir kutsiyeti olmayan insanların rasyonel takdirleri ile tahsis edilmesini düşünmek, nasların dokunulmazlığını haleldâr eder.[2]

Bir lafzın maksadının insanlar tarafından tayin edilerek, tahsis edilmesi de mümkün olmaz. Çünkü lafızların maksadı, onu tayin edecek olan bir insanın zihninde gelişen bir şey değildir. O'na göre cins bir ismin tahsîsi, ancak delille mümkün olduğu halde, zahiriliği kabul etmeyenlere göre bilakis böyle bir ismin umum kabul edilmesi ancak delille olur. Belirli bir vasfı ve tabiî husûsiyeti olan nesnelere isim olan lafızlara gelince, İbn Hazm bunların doğrudan husus ifâde ettiğini kabul ettiği halde, tabî husussiyetlerini kabul etmez. Meselâ siyah lafzının ilk bakışta tabî olarak husus ifade ettiği zannedilebilir. Çünkü zıddı olan beyazlık için kullanılmaz. Fakat onun beyazlık için kullanılmaması, başka şeyler için de kullanılmamasını icab ettiremez. O nedenle bu lafzın daha başka şeyler için kullanılmış olması, siyah mânâsıyle tepki oluşturarak, bu

1) **İhkâm**, I, 411; R. Brunschwig, **Etude d'İslamologie**, II, 312, Paris, 1976; J. Schaht, a.g.e., 56.
2) R. Arnaldez, a.g.e., 120-130.

mânâlardan birini yok saydırmaz. Siyah lafzının bir cümledeki kelâmî konumuna göre hükmün bu mânâlardan hangisine ait olduğu ise kelâmın karînesi ile tayin edilir.

Kelâmın karînesi ise bir cümlenin terkibi veya bir lafzın cümle içindeki kelâmî konumudur. Buna göre "Filan, esved min filan" cümlesinde olduğu gibi siyah (esved) sözü, "den-min" haliyle kullanılırsa kudret ifade eder ve Filan, filandan daha güçlü demek olur. Burada da görüldüğü gibi "siyah" lafzının hükmü, bu lafza ait potansiyel iki mânâ arasındaki bağımsız mevkiinden, kelâmın karînesi sayesinde kudret tarafına intikal eder.[1]

İbn Hazm'ın kabul ettiği gibi bütün cins isimler, bizâtihî umum kabul edilmek yerine, husus kabul edilse ve nev'ine şâmil olması için delil gerekecek olsaydı, kâfî derecede delil bulunamaması halinde, dînî nasların çoğu tavakkuf (gözlem) altına alınmış ve neticede dînî yasalaştırmalar da hukukî ihtiyaçlara cevap veremez olurdu. İbn Hazm bu durumu, bir insanın bazı nassların mensuh olduğundan şüphe ederek, amel etmemesine benzetir ve isimlerin, bizâtîhi husus ifade ettiğini ve umum sayılması için delîl gerektiğini söyleyenlerin de teselsülden kurtulamayacaklarını ifade eder. Çünkü bir lafzın umum sayılması için delil aranacak olursa, o delilin delâleti için de başka bir delil bulmak gerekir. Bunun da sonucu teselsül olur.

İbn Hazm'a göre bir lafzın umûmu, hiç bir zaman tavakkuf konusu olamaz. Çünkü her lafız, Allah tarafından umum olarak yaratılmıştır. Bir lafız için asl olan (tez), bu dur. O halde, lafızların umûmu, kelâmî bir kategori olduğu için bilgi kategorisinde olduğu gibi tavakkuf konusu olamaz, halbuki bilgi kategorisinde bir şey doğru değilse, yanlış olduğu hakkında tavakkuf edilebilir ve yanlış olduğu isbat etmeyi gerektirebilir. O halde, bir lafzın umûmî olduğunu tasdik, bir şeyin doğru veya yanlışlığını tasdikin alternatifi de değildir. İbn Hazm'a göre tavakkuf, daha ziyade bir olaya şâhit olduğu söz konusu olan bir kimsenin sika olmasından şüphe edilmesi halinde, onun gerçek durumu tayin edilinceye kadar beklenmesi şeklinde baş vurulan bir yöntemdir. Halbuki bazıları, başta ihtilâf-ı hadis olmak üzere daha birçok konuda, bu yönteme müracaat eder. O halde, bir hükmün doğru veya yanlış olduğu hakkında tavakkuf edilebilir. Ama bir lafzın umum ifade etmesi hakkında gerekcesiz olarak hiçbir zaman tavakkuf edilemez.

5-SIFATLARIN FIKHÎ TAALLUKU VE GENEL OLARAK LAFIZLARIN TASNİFİ:

İbn Hazm'a göre bir şeyin sıfatlarının o şeyin hükmüne dair tesiri mutlak değildir. Buna göre iki kişi, birisinin inek hırsızladığını haber verdiği halde, bunlardan birisi, onun sarı inek, diğeri de siyah inek çaldığını ileri sürmüş olsa, bu ineğe dâir ihtilaf-

1) **İhkâm,** I, 411-420; Brunschwig, a.g.e., I, 313.

lar ceza infazına mani olmaz. Çünkü O'na göre bu durumdaki sıfatlar bir hüküm için zâidedir.[1]

İbn Hazm'a göre lafızlar, ayrıca şöyle tasnif edilir.

a- Cins: Canlı sözü gibi başka bir takım nesnelere şâmil olan lafızlardır.

b- Nev': Bir cinse ait ve insan, böcek vs. gibi nesnelerdir.

c- Sıfatı olan nesneler: Kelâmî konumuna göre bir niteliğe delâlet eden şeylerdir.

Lafızların mezkur surette tasnifi, hemen hemen bütün alimler tarafından yapılmış olmakla beraber, bu tasnif İbn Hazm için herkesten daha önemli olmuştur. Çünkü kıyas, istihsan ve mesalih gibi usûl kurallarını kabul etmeyen İbn Hazm, bunların hukuka kazandırdığı hükümlerin yerine isimlerin kelâmî ve mantikî yorumlarını koymaya gayret etmiştir. O'na göre isimler, geniş bir mana potansiyeline haizdir. O nedenle İslam alimleri arasında bu potansiyele dayanarak, hüküm çıkaranların başında İbn Hazm gelir.[2]

5-MÜNÂZARA MANTIĞI:

İbn Hazm muhatabına hakîkati buldurmak için önce bâtılı tarif edip, bütün unsurlarını parçalayarak reddettirmeye önem verir. Mesela:

a- Bir hakîkat, ya vardır ya yoktur.

b- Eğer ebedî bir hakîkat varsa ya müşahhastır veya müşahhas değildir.

c- Eğer hakîkat müşahhas ise hem yaratıcı, hem de yönlendiricidir.

d- Eğer hakîkat hem yaratıcı, hem de yönlendirici ise ya peygambersiz veya peygamberle tebarüz eder.

e- Hakîkat peygamberle tebarüz ederse, o, ya İslam peygamberi veya İslamdan gayri dinlerin peygamberidir.

İbn Hazm, Sofizmi çürütmek için yanlış fikirleri formüle eder. Bunlar arasında bazıları hakîkatın inkâr edilmesi, bazıları da onun bâtıla karıştırılmasıdır. İbn Hazm bunların muhataba îtiraf ettirilmesinde de onları zannî ve tasavvurî önermeler yerine müşahhas ve kelâmî temyîz kudretine dayandırır. Gerçekte bu da felsefeye karşı bir felsefedir. Çünkü ele aldığı meseleleri bir takım önermelere dayandırmaktadır. Ancak bu önermeler, zannî ve tasavvurî olmak yerine aklın temyiz kudretine dayandırılmıştır.

İbn Hazm'a göre yanılgının sebebi, kişinin İlâhî hidâyetden mahrum olmasıdır. O, hakîkatı inkar ettiklerinden dolayı sofistlere, Allah için ilâhî sıfat kabul ettikleri için kelâmcılara, nasların yorumunda mantık, kıyâs ve te'vîl kullandıkları için de fakihlere karşı çıkmıştır. O'na göre sofistler, uzakta olan bir şeyin küçük gözükmesi ve sarılık hastalığı olanların bütün gıdaları acı zannetmesi gibi bir vehme kapılmışlardır.

1) **İhkâm,** I, 415-420.
2) **İhkâm,** I, 416-420.

İbn Hazm'a göre genel olarak fakihler ise lafzın zâhiri yerine, eşyadaki niteliklere dayanmış ve bu niteliklere göre ictihâd etmişlerdir. Halbuki İbn Hazm için dînî hükümler, nasların zâhiri ve eşyanın duyularla algılanan mânâlarına göre tayin edilir. Buna göre bu iki kaynağa dayanmadan aklın kendi kendine hüküm vermesi doğru olmaz. Çünkü eşyanın hukûkî değeri ile niteliklerine göre değeri aynı değildir.[1]

E) DELİL

1-GENEL OLARAK DELÂLET VE KELÂMÎ SEZGİ:

İbn Hazm'a göre, naslardan dînî bir hüküm çıkarmak üzere hâricten delil aranmaz. Delil, ya nassın kendi içindedir veya sahabenin icma'ıdır. Buna rağmen, İbn Hazm yedi çeşit nass delâletinden bahsetmektedir.

1- Nass önermelerinden çıkan delîller: Mesela sarhoşluk veren her meşrûbat hamrdır, hamr ise haramdır. O halde, sarhoşluk veren her meşrûbat haramdır. Burada ilk iki önermenin ikisi de delildir ve sarhoşluk veren her nevi meşrûbatın haram olduğunu göstermektedir. Bu delîl, tipik bir kıyâs sîgasında olduğu halde, İbn Hazm'a göre kıyâs değildir. Çünkü ilk önermelerin her ikisi de nasdan çıkmıştır. Bazıları buna kıyâs dediği halde, İbn Hazm burhân olarak tesmiye etmektedir. Ona göre bunun kıyas olarak kabul edilmesi insanların kişisel olarak ictihad edebileceklerini tecviz ettirir. Halbuki bir görüşe göre savaş teknikleri istisna edilecek olursa, kişisel olarak ictihad edilmesi, Peygamber için de caiz değildir.[2]

2- Bir nitelemeye bağlı şartlar: Bu şartlar, kendisinde bulunduğu şeyin hükmen mevcut olmasına delil olur. Mesela Kur'ân'da "haramdan kaçınırlarsa, eski yaptıkları affedilmiştir,"[3] buyurulur. O halde kim kaçınırsa, affa mazhar olur.

3- Farklı şeylerin hükmî aynılığı: Sekerât veren her içki haramdır dendiği zaman haram olan şeylerin bir kısmının sekerât veren içkilerden olduğunun anlaşılması böyledir.

4- Dördüncü delâlet ise çok sayıda mânâlar ihtivâ eder. Mesela "Zeyd yazıyor" denirse, Zeyd'in hayatta olduğu anlaşılır. Fakat "her nefis, ölümü tadacaktır"[4] denilirse, burada haklarında her hangi bir nass olmasa da hem Zeyd ve Hind'in, hem de daha nicelerinin bir gün öleceği anlaşılır. Burada da görüldüğü gibi delil, lafzî bir realite olup illetle ilgisi yoktur.

5- Mertebe Fikri: Bu da her hangi bir nass tarafından belirlenmediği halde, üstekinin alttakinden üstün olduğu fikri demektir. Mesela Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'den üstündür. Hz. Ömer de Hz. Osman'dan üstündür. O halde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman'dan da üstündür. İbn Hazm'a göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in üstünlük derecesi nass ile sabit olduğu için bu da bir nevi kıyâs değil, bilakis burhândır.

1) İbn Hazm, **Fisal**, I, 1-9, Kahire, 1341.
2) **İhkam**, I, 1-9; bkz. Şevkânî, **İrşad el-Fuhul**, 255; W. b. Hallaq, a.g.m., 130; Shaumont, a.g.m., 105.
3) Enfal, 38.
4) Âli İmran, 185.

6- Nidâ lafzı: İbn Hazm'a göre bazı çağırma lafızları, başka mânâlara delâlet edebilir. Bunun örneklerinden birini "Gerçekten İbrahim merhametli idi ve Allah'a çağırıyordu."[1] ayetinde görmekteyiz, burada mezkûr olan nidâ, ayette mezkûr olmayan belki bir çok lafızlarla yapılmıştır. Dolaysıyla buradan nice mânâlar anlaşılır. Çünkü çağırma olayı, çağırmakta olanın kullandığı bir takım lafızlarla mümkündür. O halde, mezkûr ayette söz konusu olan çağırma olayı da Hz. İbrahim'in çıkarmış olabileceği rastgele uğultular yerine, bir takım mânâlar taşıyan lafızlarla yapılmış olduğuna delâlet eder.[2]

7- Yedinci delalet ise bir konuda serdedilen muhtelif görüş ve tasniflerden sadece birinin doğru olması gibi muhtelif hipotezlerin yorumudur.

II-KIYÂS MESELESİ

A- KIYASIN REDDİ

İbn Hazm'a göre mantıkî bir hakîkat yoktur. Hakîkat ikidir. Biri vahiy, diğeri kelâmın delâletidir. İkisi de Allah'tan gelmiştir. O halde, lafızların kelâm içindeki yeri ve nassların yorumu için mantık kullanmak, bir takım musavver önermeleri prensip kabul ederek , lafzın mevzûunu, manaların müteallakını, hükümlerin neyi câmî veya neyi mânî olduğunu tesbît etmek gerekmez mi? İbn Hazm için hem lafızların nahiv kurallarına göre, hem de nassların insanların kişisel ictihâdına göre yorumu makbul değildir. Dînî bir hüküm, ancak kaynağının nass olması ve nasslarla yorumlanması ile birlikte dînî olabilir. Kaynağı İlâhî olan bir hükmün, müctehid reyi ile yorumlanması doğru olmaz.[3]

İbn Hazm, nassların yorumunda prensip olarak kıyâs kullanmaya karşı çıktığı ve kendi fikirlerine mesned olmak üzere klasik mantığın kıyâscı prensiplerini gerekçe göstermediği halde, bazıları onun da mantık kullandığını söylemiştir. Ama İbn Hazm'ın genellikle görüşlerine karşı çıktığı kimseleri susturmak için kıyâs kullanmış olduğunu söylemek daha yerinde olabilir. O'nun Zâhirîliğine göre kıyâs kullanılarak kabul edilen hükümlerin İlâhî bir değeri yoktur. Ancak İbn Hazm'ın burhân adını verdiği ve kıyâsa çok yakın bir delil kullandığı muhakkaktır. Çünkü Aristo'nun İsagoji ve Organon'una yazdığı şerh mahiyetindeki Takrib adlı eserinde buna dâir örnekler vardır. Aristo mantığı, onun tarafından zannî ve musavver olması nedeniyle tenkıt edilmiştir. Ancak O'na karşı çıkarken Ebû Sa'îd el-Sayrafî'nin yaptığı gibi Aristo Yunanlı olduğu ve Yunanca olarak tanzîm ettiği mantîkî önermelerin, Arapçada geçerli olmayacağı gibi bir gerekçeye dayanmaz. İbn Hazm'a göre Şâfiîlerin tamamı, Hanefî ve Mâlikîlerin bir kısmı kı-

1) Hud, 75.
2) İbn Hazm, a.g.e., I, 1-9.
3) **İhkâm**, II, 515-520.

yâsı kabul eder. Ancak genel olarak fakihlerin kullandığı kıyâs, Aristo mantığında olduğu kadar serbest değildir. Nitekim Arnaldez de fakihlerin kullandığı kıyâsın bazı bakımlardan mantıkçılarınkinden farklı olduğunu belirtmiş, özellikle kıyâsa karşılığı ve nasslara bağlılığı bakımından İbn Hazm'ı Hanbelîlere ve Vahhâbîlere yakın bulmuştur.

İbn Hazm'a göre Allah, kendisine itaat edilmesini emrettiği zaman aynı zamanda peygambere ve 'ulü'l-emre de itaat edilmesini emretmiştir.[1] Allah'ın (c.c.) burada zikrettiği ve itaat edilmesini emrettiği kimseler, O'na göre ehl-i rey değil,bilakis emir verme makâmındaki idâreciler ve ashâbı hadis olup,Kur'ân gibi dinin kaynaklarından biri de kıyâs değil,aksine hadislerdir. O halde, kıyâs ve reycilik bir nevî isyandır. Çünkü ne olduğunu kimsenin bilmediği halde, kıyâsla elde edilen bir hükmün, Allah'ın emri olduğunun iddia edilmesi meşrû olmaz. Herkes, Allah ne bildirdi ise ancak onu bilebilir.[2] İbn Hazm'a göre Allah, bir konuda dilediği gibi emir, nehiy, mendûb veya mekrûh hükmü koyabilir. O'nun irâdesinin akılla tahdit edilmesi bâtıldır. Bir şey, Allah'dan gelmemiş ise O'ndan gayri bir yerden gelmiştir. Allah'dan gelmeyen bir şey de bizâtihî çelişkili olur.

İbn Hazm'a göre Ehl-i kıyâsın dayandığı âyetlerden biri, şu dur: "Kitap ehlinden inkâr edenleri, kendi ülkelerinden ilk sürgünde çıkaran, O'dur. Oysa siz, onların çıkacaklarını sanmamıştınız, onlar da kalelerin, kendilerini Allah'ın cezasından koruyacağını zannediyorlardı. Fakat Allah'ın azâbı, kendilerine hiç hesap etmedikleri bir yerden gelmiş ve kalplerine bir korku salmıştı. Öyleki, hem evlerini kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle tahrip etmişlerdir. Ey akıl sahipleri, bundan ibret alın."[3] Kıyâscılar burada geçen ibret sözünü, müslümanların kıyâs yapmaları için İlâhî bir ruhsat olarak kabul eder. İbn Hazm ise "i'tebirû" demek, "kîysû-kıyâs yapınız" demek olmadığını söyler. O'na göre âyette geçen "i'tibar" lafzı, kıyas anlamına alınacak olursa, orada geçen ve evlerini kendi elleriyle tahrip etmişlerdi ibâresi , bizim için de bir emir olur ve bizim de kendi evlerimizi ellerimizle tahrip etmemiz gerekebilir idi. Halbuki lügatta ve Kur'ân'da i'tibârın anlamı ta'accüb ifâde eder.[4]

Ancak ehl-i kıyâs, Kur'ân'da geçen "i'tebirû" lafzını kıyâs yapmak ve akıl yürütmek mânâsında anlamış ise de İbn Hazm, bu tabirin Allah'ın kudret ve eserlerinin mükemmelliğinin düşünülmesi demek olduğunu ifâde eder. Ehl-i kıyâsın uygulamalarına göre kıyâsa iki şekilde müracaat edilir. Bunlardan birine göre ihtilaflı bir konu hakkında ittifak edilen başka bir konuya veya hakkında nass olmayan bir konu hakkında nass olan başka bir konuya kıyâs edilir. Ama ne olursa olsun, İbn Hazm'a göre kıyâs, fiilî bir ihtiyaç değildir, çünkü Allah, dînini açık olarak beyân etmiştir.

1) Nisa, 59.
2) **İhkâm**, II, 525-530; Arnaldez, a.g.e., 166.
3) Hasr, 2.
4) **İhkâm**, II,407, 535-540.

Bir insanın parmağının birisi tarafından kırılmasına karşılık, belli bir cezânın takdîr edilmesi konusunu, ibn Abbas dişlerin kırılması meselesine kıyâs etmiş, bunu yaparken "dişlere i'tibâr etmediniz mi?" demiştir. Genel olarak kıyascılar buna dayanırken, İbn Hazm parmaklar hakkında dişlere göre hüküm verilmesini âmir bir takım sarih nasslar olduğunu ifâde ederek, İbn Abbas'ın sözünün de kıyascılığı te'yîd etmeyeceğini ifâde eder. Ona göre nasslarda ismen zikredilmemiş bir şeye dair hükümlerin, başka nasslarda ismi zikredilmiş bir şeye dâhil edilerek yorumlanması doğru değildir. Ama nasslarda ismi geçen bir şeyin hükmünün, o ismin umûmuna dâhil olan bütün nesneler için geçerli olması mümkündür.

Buraya kadar görüldüğü gibi İbn Hazm, kıyâscıları bir çok noktadan tenkit etmiştir. Bunlardan biri de onların "i'tibâr" lafzını, onun iştikâkına göre tefsîr ederek, bu ta'bîrin kıyâs yapmayı âmir olduğunu ileri sürmüş olmalarıdır. Fakat İbn Hazm, iştikâka genel olarak karşı olduğu için mezkûr yorumu da reddetmiştir. Ancak Şafiî, kıyası feri meselelerde uygulanması için kabul ettiği halde, bir nevi asıl olarak kullanılan istihsanı kabul etmemiştir.[1]

1) BENZERLİK KIYÂSI:

İbn Hazm'a göre kıyâs, Allah'a ders vermeye kalkışmaktır. Dâvûd el-Zâhirî'ye göre şeytan, Allah'ın kendisini ateşten, Hz. Âdem'i de topraktan yarattığını, ateşin topraktan üstün olduğunu, o nedenle O'na secde etmeyeceğini ifâde etmiştir. Ona göre bu, kıyâscı düşünceyi ilkin şeytanın icad ettiğini gösterir.Halbuki İbn Hazm'a göre şu veya bu yönden, her şeyin birbirine benzediğini kabul etmek gerekmekle beraber, iki şeyden birinin diğerine dâir benzerliği sebebiyle birine âit bir hükmün, diğerine de şâmil olduğunu zannetmek doğru olmaz.[2]

Kıyâscılar ise İbn Hazm'ın tenkitlerinin tenâkuz olduğunu, çünkü kendisi de karısına iftirâ eden bir adama dâir cezânın, başka bir insana iftirâ eden bir kimseye de aynen uygulanmasını ileri sürmekle kıyâs yaptığını söylemişlerdir. Ancak İbn Hazm'ın bu suçlamaya dâir cevabı, onun kıyâs görüşünü biraz daha aydınlatır. O'na göre bu konu ile ilgili ayette geçen muhsanât (Namuslu) sözü, iki manalı bir lafız olup, cemî müennes bir isim olarak, hem namuslu kadın, hem de genel olarak cinsel uzuv anlamına gelir. İbn Hazm'a göre bu sözün tahsîsini âmir bir delîl olmadıkça bütün lafızlar gibi onun da umûm mânâsının alınması gerekir. O halde, burada yapılması gereken de bu dur.[3] Dolayısıyla mezkur lafzın kadın-erkek herkese taalluk ettiğinin kabul edilmesi gerekir.

İbn Hazm'a göre kıyâsın ihmâli halinde, onun hukûka kazandırdığı ahkâmdan çok daha fazlası, umûm lafız yorumu ile telâfî edilebilir. Ayrıca umûm lafız yorumu,

1) Brunschwig, a.g.e., II, 349-400.
2) **İhkam**, II, 550; M.A. Laila, **Life and Work of İbn Hazm**, 89.
3) İhkam,II, 20, 100.428,31,33

kıyasa göre daha şer'îdir. Çünkü nassların mânâ istiâbına dâhildir. Kıyâs ise gayr-i şer'îdir. Çünkü beşerî tasavvurlardan kaynaklanır. İbn Hazm'a göre bir lafzın mânâ potansiyeli, yerine göre muhtelif hükümlerin karışımı olarak algılanabilir ve bu mânâların ayrışımı da müctehid reyinin şuur altı yanılgılarına mâruz olmaz. Çünkü lafızların bazen birbirine zıt olan mânâları arasındaki hükümlerin gerçek yerinin ne olduğunun tayin edilmesi, kelâmın delaleti ile kendiliğinden hasıl olur.Kısacası İbn Hazm, kıyâsın bütlânı karşısında lafzın umûmuna dayanmayı meşru olan yegane çare olarak görmüştür.

İbn Hazm'a karşı çıkanlar ise herhangi bir lafız, umûm kuralına göre yorumlanırken, o lafza dâir gerçek hükmün, onun lafzın muhtelif mânâlarından hangisine âit olduğunu göstermede kendisinin de zorlandığını ileri sürmüşlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre her nev'e dâir ahkâmın belirlenmesi için Allah ezelden beri peygamberler göndermiş ve bunlara dâir hükümler de onlar tarfından açıklanmıştır. Çünkü bu hükümler, kelâmın umûm lafızları içinde mevcut olup, dilin bütün lafızları da umûm hacmine hâiz olarak yaratılmıştır. Bir lafzın nev'e ve ferde dâir hükmü ise lafzın lügavî sezgisi, icmâ veya diğer nassların delâleti ile bilinir. Zaten peygamberler, kendi dönemlerine dâir her nev'in ahkâmını açıklamışlardır. Daha sonra gelen insanların hukûkî müşkilâtının çözümüne gelince; İbn Hazm'a göre onların şer'î müşkilâtı, peygamber zamanında mevcûd olan müşkilâtlardan daha çok olmayacak ve ilk müslümanlara dâir vecîbelerden de daha çok vecîbeler yüklenmeyeceklerdir.

Ancak kıyascılar Peygamberin de kıyas yaptığını söylemişlerdir. Bir gün hanımı doğum yapan bir adam, Hz. Peygamber (S.A.V)'e gelmiş, çocuğun siyah olduğunu ve kendisine benzemediğini, o nedenle kendisine âid olmadığını ifâde etmiştir. Peygamber (S.A.V.) ona, senin develerin var mı? demiş. O adam evet deyince, Peygamber (S.A.V.) onların hangi renkte olduklarını sormuş. Aşırı esmer demiş. Onların aralarında kül renginde olanlar yok mu? demiş. Adam, var deyince, bunun nasıl olduğunu hiç düşündün mü? demiş. Adam da buna karşılık olarak, belki onlar soyundan birine çekmiştir deyince, Peygamber de o halde çocuk da soyuna çekmiştir der. Ama İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber, çocuğu deveye kıyâs etmemiştir.

İbn Hazm'a göre kıyâsla varılan sonuçlar, kendi kendine bir hüküm ihdâsı olduğu halde, lafzın zahirinin umûma hamli ile elde edilecek bir hüküm keşiftir. İctihâd ise nefsin arayışı ve beşerî melekelerin faaliyeti olup mücerret nasslarda yer alan meselelerin hükmünü araştırmaktır. Bu yolla varılan bir sonuç da istinbat ve istikra gibi bir hüküm icâdı değil, bilakis mevcut bir hükmün sadece bir nevi keşfidir. Gerçekte İbn Hazm'a göre lafızlar olmasa düşünce de olmaz. Çünkü düşünce de kelâmla başlar.

2-SEBEBLİLİK (İLLET) KIYÂSI:

Bazı fakihler, bir kısım nasslarda Allah'ın dini hükümleri belli bir sebeble koyduğunu farz ederek, onları bazan tevil etmişlerdir. Ama hakkında nass olan bir hükmün sebebi prensip alınarak, hakkında nass olmayan bir meselenin hükmünün tesbit edilmesinin meşrû olduğunu temin etmek, o kadar mümkün değildir.

İbn Hazm'a göre sebeb, illet, ğaraz ve işâret tâbirleri farklı mânâlar taşır. İşaret, bir şeyin hususiyetine delalet eder, fakat onun şer'î hükmünün hasıl olmasına kaynaklık edemez. İbn Hazm'a göre işâret bilgi elde etme aracı da olmaz.Çünkü işaret, zahirî kurallarla da bağdaşmaz. İllete gelince,o da bir nitelik ismi ve bir şeyin varlığının fiilî sebebidir.Onun da ateş ve alev gibi netîceden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Kısacası bunlardan biri mevcût olmasa diğeri de olmaz.Hatta biri diğerine göre önce veya sonra da olamaz. Sadece duyularla algılanır. Ateşin kendi kendine ısıtma gücü gibi kendi kendine mevcûttur.

Bazılarına göre illet, bizâtihî şer'î bir hüküm ifâde eder. Allah tarafından, tertîb ve emredilmiştir. Çünkü fiillerin bir takım nitelikleri şerî'at gelmeden evvel de bizâtihî mevcût idi. Ancak İbn Hazm'a göre illet ve fiiller böyle kabûl edilecek olursa,bu durum İlâhî hükümlerin onların dâhilî tabiatına tâbi kılınması demek olur. Yani illet, Allah için (hâşâ) yasa koyacaktır. Halbuki bu, İbn Hazm'a göre bir nevi şirktir. Oysa Allah hiç bir yerde, hiç bir şekilde ve hiç bir konuda illete göre yasa koymaz. İllet, sebeble aynı değildir. Bilakis sebebin de zıddıdır. Sebeb, bir şeyin ne kendi kendisinin, ne de hükmünün vücûdunun gereği olamaz. Bilakis bir hükme dâir sâhip olduğumuz bilginin bilinmesine yarar.Yani sebepler bir hükmün varlığının değil,bilakis onun tefrik edilmesini sağlayabilir.Bu nedenle onun tarifi de pek açık olamaz. Hem mevcût olan bir hükmü îzâh eder, hem de fiile tekaddüm eder. Tıpkı, gazâbın intikamdan ileri gelmesi ve hareket edebilen bir şeyin isterse hareket etmesi, istemezse durması hali ne ise sebeb de öyledir.[1]

İbn Hazm'a göre Allah, sebeblere göre emir koyabilir. Ancak bu emirler kendisi için zorunlu değil,bilakis kendi irâdesi ile iç içedir. Buna dayanmak sûretiyle üzerinde istidlâl yaparak, genelleştirmek veya yeni uygulamalar çıkartmak doğru olmaz.

Ancak ona göre sebeble garaz aynıdır. Garaz bir eylemin maksadı demektir. Fiilden sonra gerçekleşir. Eylemi başlatan sebebi bertaraf eder.Gerçekte garaz hasıl olunca sebepler zail olur. Tıpkı gazap duyguları, intikâmı tahrîk ettiği halde, garaz da gazâbı yok eder. İnsanlar, arzularını tatmîn etmek üzere bazı sâikalarla davranabileceği için faaliyetleri hakkında bir takım sebebler bulunabilir. Ama Allah, benzer sâikalarla davranamayacağı için insanların tasavvur edebileceği sebeblerin, Allah'ın fiillerine kıyas

1) **İhkâm**, II, 560, 580; krş. C. Chehata, **Logique Juridique et droit Musllüman,** 6-25, S. İslamica, 1965, H. Laoust, **Contribution â une etüde Juridiqne,** 112, Caire, 1939 les Chismes dansl' İslam 88-212, Paris, 1965.

edilmesi doğru olmaz. Çünkü Allah, insanlar gibi dengeleri korumak ve bir şeye ihtiyaç duymak sûretinde maksatlı faaliyet etmediği halde garazına (maksat) göre sebebler de takdir etmez.

O halde emir, nehiy, mendûb veya mekrûh gibi dînî hükümler, nasslarda geçtiği şekliyle lafzın zâhirine göre alınması ve kelâmın delâletleri ile yorumlanması gerekir. İbn Hazm'a göre sebebciliğin (illet) aslı, ancak şu üç şeyden biri olabilir:

1- İlletler, Allah'dan gayrı bir kaynaktan doğmuş olabilir.

2- Ne Allah'dan, ne de başkasından gelebilir.

3- Veya sadece Allah'dan gelmiş olabilir.

Birincisinin kabul edilmesinin sonucu, Allah'dan gayrı fâil ve yaratıcı kabul etmeyi gerektirir ki bu, insanı şirke sevk eder.

İkincisinin kabulü ise âlemde bir takım fâilsiz olay ve yaratıklar olduğunu kabul etmeye götürür, halbuki bu da saçmadır.

Üçüncü noktanın ise savunulur hiç bir yanı yoktur. Çünkü Allah'ın fiillerini sebeblerin yönlendirdiği kabul edilirse, bu sebeblerin sebebi de başka istifhamlar celbeder ve neticede teselsül olur.

İbn Hazm'a göre akıl ve tecrübe tabiatta, nasslar da din alanında çözümsüz bir şey bırakmamıştır. O nedenle buraya kadar görülen benzerlik ve sebeblilik kıyâsında olduğu gibi ehl-i sünnet fakihlerinin asıl ve fer arasında yaptıkları kıyâs da makbul olmaz. Gerçekte asıl ve fer, lafızlarda da mevcut değildir. Çünkü onlar da birbirinden türememiştir. Ayrıca eşyaya bazı nitelikler atfedilerek, bu niteliklere bağlı fer'î özellikler isnâd edilip bunlar etrafında kıyâs yapılması da İbn Hazm'a göre haramın helâl, helâlin haram kılınmasına sebep olabilir.

Halbuki kıyâs ehli, gerçekte İlâhî emirlerin maksat ve gâyesinden uzak netîcelere Zahirîliğin sebeb olacağına kânî olarak, buna somut bir örnek olmak üzere aşağıdaki fıkranın daha net bir fikir verebileceğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre efendisi tarafından ibrik getirmesi istenen bir hizmetçi, onu boş olarak getirmesi halinde "O'na, niçin su getirmedin." demesi durumunda "Siz benden su değil, sadece ibrik getirmemi istemiş idiniz." diyebilir. Burada görüldüğü gibi efendi, ibrik getir demekle gerçekte ibrik değil, su getirmesini istemiştir. O halde, bir kısım insanların dinde kıyâs kullanılması halinde yanılma sakıncaları varsa, bir lafzın zâhirine dayanılmasında da aynı sakıncalar vardır. Çünkü bazen lafzın zâhiri de gerçekte hâiz olduğu mânâ ve gâyesinden uzak netîcelerin anlaşılmasına sebeb olmaktadır. Fakat aynı fıkranın zâhirîler tarafından yapılmış olan yorumu da kıyâscıları ilk hamlede tahmin edemedikleri bir itirâza ma'rûz bırakmıştır. Çünkü Zâhirîlere göre ibriği getir demekle gerçekte hizmetçisinin su getirmesini isteyen efendi, mezkûr netîce karşısında hizmetçisine, ben senden yapmanı istediğim bir şeyi, o şeyin akla getirdiği başka şeylerle birlikte yap demek istemiştim diye-

bilir. Ancak kıyâscıların itirâzı da henüz bitmemiştir. Buna göre hastalanan efendisi tarafından bana doktor çağır denilen hizmetçi, bu emrin çağrışımlarına göre doktorla beraber gassâl, tabut ve kabir kazmak üzere haffâr da çağırabilir. Ve efendisinin, bu netîceye itirâzı karşısında da siz benden bir şey yapmamı istediğiniz zaman aynı zamanda o şeyin akla getireceği başka bir şeyi de birlikte yapmam gerektiğini söylemiş idiniz ve böyle yapmakla gerçekte size itaat etmiş oluyorum diyebilir. Kıyâscılara göre bu kıssa, zâhir ehli için ders niteliği taşımakla beraber, kendileri için de aynı şeyi ifâde ettiği söylenebilir.[1]

B- ŞAFİ'İ'YE GÖRE KIYAS

İmamı Şâfiî, dinin akılcı kaynakları arasında sadece kıyası kabul eder. Ona göre icma doğrudan aklî bir kaynak değildir. Çünkü icma zımnî olarak, metni insanlara kadar ulaşmamış olan herhangi bir habere dayanmış da olabilir.

Ona göre kıyasla ne Kur'ân'ın zahiri tevil edilebilir, ne de herhangi bir sünnet emri terkedilir. Kıyasa sadece haklarında nas olmayan konularda muracaat edilebilr. Gerçekte kıyas, hükmü belli olan bir meselenin, hükmü belirsiz olan başka konulara taşınmasıdır. Mesela bir habere göre sütlü gözükmesi için bir müddet sağılmadan bırakılarak satılan bir hayvanı alan kimse, onun gerçekte sütlü olmadığını anlamasından ötürü iade etmek istemesi halinde, ondan faydalandığı günlere mahsuben, yarım sa hurma ile birlikte teslim etmesi gerekir. O nedenle bu mesele bazıları tarafından başka bir takım satış işlemlerine de kıyas edilmiştir. Çünkü başka bir hadiste de "nimet külfeti muciptir" buyurulmuştur.Ama bazıları da bu meselenin kıyas yapmaya uygun olmadığını ifade etmiştir.

Ancak Şafiî'ye göre makıs aleyhin hususî değil, bilakis küllî kavramlara dayanmış olması gerekir. Çünkü hususi kavramların mukayesesi, bizatihi mümkün olmaz. Gerçekte şeriatın müstakil hükümleri de birbirine kıyas edilemez (La tukas el-şeriat alâ el-şeriat), ona göre kıyas, bir şeyin şu veya bu yönden insanlara yararlı olması nedeniyle de yapılamaz. Mesela birisi tarafından başka birisinin dudaklarının yaralanması halinde, onlar hakkında verilecek olan hüküm, alt veya üst dudaktan birinin daha yararlı olmasına göre değişmez. Görüldüğü gibi Şafiî, burada her şeyden evvel Malikîlerin maslahat fikrini çürütmek istemektedir.Şâfiye göre kıyas,genel olarak feri bir meselenin, dinin asıllarından birine mukayese edilmesidir. Halbuki İbn Hazm dinde ferî bir mesele kabul etmediği ve onun emirlerinin tamamının asıl olduğunu mülahaza ettiği için kıyası kamilen reddetmiştir. Ancak Şafiî de kelam ehlinin yaptığı gibi sınırsız bir kıyas anlayışını kabul etmemiştir. Ama o da hanefî ve Malikîlerde olduğu gibi kıyasla herhangi bir nehiy hükmünden, ferî nehiyler türetilmesini veya büyük bir emir-

1) R. Brunschwig, a.g.e., II, 307.Muhalla,V,372,A.Fadel,Notes on the İbn Hazm's Rejection of Analogy in matter of Religious Law ,The American Journal of İslamic Sciences,207-224,1985,No.2

den, daha küçük ve yeni emirler ihdas edilmesini ya da büyük bir ibahat hükmünden, daha küçük mübah hükümler çıkarılmasını tasvip etmiştir. Ancak bazıları, büyük bir mübah hükmünden daha küçük mübahlıklar çıkarılmasını kıyas değil, bilakis ibahatı asliye olarak yorumlamıştır.[1]

C- GENEL OLARAK İLLET MESELESİ

1- İLLET FİKRİNİN GELİŞİMİ:

Kıyas meselesinin en netameli konularından biri olan illet meselesi, genelde ihtiyatla karşılanmış olduğu halde[2], ihtiyatı kabul etmeyen İbn Hazm, onu kamilen reddetmiştir. İbn Cinnî (392) de kendi devrindeki bazı Hanefî alimlerin, İmamı Muhammed el-Şeybânî'nin (189) kitaplarında temas edilen illet kavramlarını çıkarmaya çalıştıklarını söylemiştir. Gerçekte İmamı Şafi'î de bu tabiri kullanmaktan özellikle kaçınmış ve buna karşılık mana lafzını tercih etmiştir. Mesela o, alkolün haram olmasının illeti demek yerine, manası veya aslı diyerek aynı kavramları dile getirmiştir. Ona göre alkolün haram olmasının manası, onun toksik bir âmile haiz olmasıdır.[3]

Gerçekte bir çokları, illet kavramının Müslümanları etkilemeye 810 yıllarında tercüme edilmeye başlanan Aristo Mantığından sonra başladığını kabul eder. Buna göre denebilir ki, Şafi'î bu dönemden önce yaşadığı için Yunan kültüründen pek fazla etkilenmemiştir.

Ancak Vail b. Hallaq, Aristo Mantığından başta el-Cassas olmak üzere ondan sonra gelen daha bir çok alimlerin etkilendiğini söylemiştir.[4] Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. el-Hanî el-Eşrem ve Tirmizî'nin, ünvanlarında **İlel** tabirinin yer aldığı eserlerinde de görüldüğü gibi bu lafzın eser ünvanı olarak zikredilmesi de bu dönemden sonra başlamıştır. Bişr el-Mu'temir (202), Nazzam (220), İskâfî (240), İbn el-Müleynî (258) ve Müzenî (264) başta olmak üzere bir çok alimler de illet meselesinin çeşitli yönlerini tafsil etmeyi denemişlerdir.[5] Ancak onu kıyas tekniğine uygun olarak ilk defa Amr b. Ubeyd (144) kullanmıştır.[6] Halbuki Eş'arî, bu meselede malule tekaddüm etmeyen illetin makbul olmadığını söylemiştir.

1) Şafiî, **Kitab İhtilaf el-Irakiyyîn,** 12, 23, 51, 98, 184; **Kitab İhtilafı Malik ve el-Şafiî,** 23, 34, 129, 138; **Kitab el-Reddi alâ Muhammed Hasan el-Şeybâni,** 7-12; Brunschwig, a.g.e., 11, 349; Schacht, a.g.e., 121; G. Lecompte, a.g.m., 25.
2) W. B. Hallaq, **Logical Development in Sunnî Legal Theory**, 5-10, Der İslam, 41-63, LXIV / 62, Berlin.
3) W. B. Hallaq, a.g.e., 12-17.
4) W.B. Hallaq, a.y.; bkz. S. Mill, **A System Logic**, III, 7, New-york, 1981.
5) N. Shehahy, **İlla and Qıyas in Early Islamic Legal Theory**, 31, The Journal of the American Oriantal Society, c.1/1, 1982; bkz. Farabî, **Kitab el-Kıyas el-Sağîr**, 244; N. Resher, **Farabi's Arabic Logic Ibn Tayyib's Commentary, on Porphyryis Esagoge**, 3, Albany, 1979; Amidî, a.g.e., 111, 222; İsnevî, age, 481; İbn Emir el-Hac, **Takrir ve el-Tahbir alâ Tahrir İbn el-Humam**, 111, 141-156, Beyrut, 1983; J. Sublet, **un İtineraire du Fıqh Şafiites,** 189, Arabica, XI.
6) İ. Ensârî, **İslamic Juristic Terminology Before Şafii**, 292, Arabica, XIX/3, 1972; İbn Cinnî, **el-Hasais**, I, 163, Beyrut, 1983; krş. Şafiî, **Risale**, 557; Brunschwig, **Argumentation**

Her ne olursa olsun, genel olarak müslümanlar, hem illete karşı oldukça çekimser bir usul izlemeyi tercih etmiş,hem de Aristo Mantığını Farabî kadar emin şekilde pek az müslüman kabullenmiştir. Onun hazırdan gaibe ulaşma dediği nukle sistemi, Aristo Mantığını da aşarak, yalın bir kıyascılığa (syllogisme) dönüşmüştür. Ancak bunu, genel olarak kabul edenlere göre illetin olmadığı yerde (raf el-ille) hüküm de yoktur. Hüküm, ancak illetin olduğu (vücud) yerde olur. Bu demektir ki, nerede bir kişneme varsa, orada mutlaka bir de at vardır. Her ne olursa olsun, Farabî de ancak kendisinden sonra gelen fakihleri etkilemiş ve illet meselesi de bundan sonra fazla önem kazanmaya başlamıştır.[1] O nedenle Ebu el-Hüseyin el-Basrî, illeti bir şey için bizatihî müessir bir faktör olarak nitelemiş ve bir hükmün doğrudan sebebi saymıştır. Ona göre illete dayanmayan kıyasın anlamı da yoktur.

2-İLLET MESELESİNDE MAKİS ALEYH UNSURLAR:

Kıyası genel olarak kabul edenlere göre onun bir takım temel unsurları vardır. Mesela:

a- Naslar: Kıyas için bazı naslar asıl olabilir.

b- Naslara temsil edilen fer'î meseleler:Nasların doğrudan taalluk etmediği bazı konular böyledir.

c- Hem asıl, hem de fer'e şamil olan illetler.Bunların şerı bir delil olduğu hakkında ihtilaf edilmiştir.[2]

Peygamber kedi bulunan evlere girdiği halde, köpek bulunan eve girmekten kaçınmıştır. O halde, onun köpek olan eve girmemesinin nedeni, köpeklerin pis olmasındandır . Nitekim illeti eşyanın var oluş sebebi olarak niteleyen el-Basrî, gerçekte onu bir nevi sıfat olarak mülahaza etmiştir.Ona göre sıfat mealindeki illet fikri de her şeyden evvel belli bir meseleye dair hükümlerin ayrışmasını sağlamaktadır. Ancak ona göre bir sıfatın, belli bir şeyin hükmünü tayin etmeye yaraması için o sıfatın müessir olması da gerekir. Mesela kırmızı şarap dendiği zaman burada gizli bir toksik sıfat olduğu da kendiliğinden anlaşılır. O nedenle böyle bir sıfatın müessir olması, onun haram olmasının da sebebidir. O da onun toksik olmasıdır. Kırmızılık ise onun gayri müessir sebebidir. Çünkü şarap, kırmızı olduğu için değil sadece toksik olduğu için haramdır. O halde, hangi renkte olursa olsun, toksik olan her şarap haramdır.[3] el-

Fatimide Contre le Raisonnement Juridique Par Analogie, 75-84, (Recherches d'islamologie içinde), Louvain, 1977.
1) Ahmed el-Harazmî, **Mefâtih el-Ulum**, 8-9, Leiden, 1968; bkz. N. Resher, **Studies in History of Arabic Logic**, 13-19, Pittisburg, 1963; Süyutî, **Savn el-Mantık**, 15, Kahire, 1947.
2) Halloq, a.g.m., 40; Shehahby, **The influence of Stoic Logic on el-Cassas' Legal Theory**, 80-85, The Caltural Context of Mediecol Learning içinde, Boston, 1975; İsnevî, **Temhid**, 435; krş. Kadı Abdulcabbar, **Muğnî**, XVII, 331-35, Kahire, tsz.
3) W. b. Hallaq, a.g.e., 41-61.

Basrî'ye göre müessir olan illetler, genelde emareler yoluyla bilinir.Halbuki genel olarak ehl-i kıyasa göre bir illetin müessir olması için müteaddiye (transitive) olması da gerekir. Farabî (341) de bu tür illetlere, başka hükümlere geçiş anlamında nukle demiştir. Ama genel olarak kıyascılara göre din ve insanların maslahatı, ancak müteaddiye illetlerde bulunabilir. Yoksa illetin kendisi de abes olur. Abesi de Allah yaratmaz.

Ancak el-Basrî, illetin herhangi bir hükmü mucip olabilmesi için, onun müteaddiye olmasını vacip olarak görmemiştir.Ona göre başka hükümlere geçişi olmayan (kasıra) illetler de müessire (belli bir hükmün sebebi) olabilir.[1]

2-İLLET AYRIMI:

Gazalî ise illeti dörde ayırarak bunlardan bazılarının bir hükmün subutunun sebebi olduğunu kabul etmiştir. Onun taksimine göre:[2]

a- Eserin müessiri, bir nevi illettir: Buna göre bir kürsüyü yapan usta da onun müessiridir.

b- Ma'lulün beklenmedik nedenlerden etkilenmesi: Mesela belli bir anlaşma sırasında taraflardan birinin ölmesi halinde, onun ölümünün anlaşmanın feshedilmesine illet sayılması böyledir.

c- Sebep-sonuç ilişkisi: Bir insanın, insan olmasının sebebi, onun insanlığı veya bir müfsidin, müfsid olmasının sebebi de onun fesatlığı olarak kabul edilmesi böyledir.

d- Dinî hükümlerin taalluk ettiği bazı alanların mevzu ve amaçlarına göre yorumlanması: Gazali bunları genel olarak üçe ayırmıştır.

aa- Tahkik el-Menat= Allah ve Rasulü tarafından genel olarak vaz edilen dinî hükümlerin şamil oldukları ibadetler ve muâmelâta dair mücmel unsurların tayin, tespit ve takdir edilerek,ilgili olduğu nesnelerin tamamına birlikte tahakkuk ettirilmesidir. Meselâ namaz için Kıbleye dönülmesi vacib olduğu halde, Kıblenin tespit edilmesi, devlet ve mahallî birimlere yönetici bulunması vacib olduğu halde, bu tür işler için kimlerin seçileceğine karar verilmesi veya dinî yasaların amir olduğu diyetler, tazminâtlar, fiyatlar ve keffaretlerin takdir edilmesi böyledir. Kısacası tahkik el-menat, bir şeyin bir takım mantıkî yorumlarla hukûkî sonuçlarına kavuşturulması olarak da algılanabilir.

bb) Tenkîh el-Menat= Bu da genel olarak dinî bir hükmün kendi illetiyle yorumlanması için söz konusu olan illetin,varlıklar ve olayların haiz oldukları zahirî niteliklerden tecrid edilerek yorumlanmasıdır.

1) Ebu el-Hüseyn el-Basrî, **el-Mutemed fi Usul el-Fıkh,** 261-69, Beyrut, 1983; bkz. N. Aghnrdes, **Muhammadan Theories of Finance,** 193, Newyork, 1916; Serahsî, **Usul,** II, 208, Beyrut, tsz.; Gazalî, **Mustasfâ,** I, 98.
2) Gazâlî, **Menhul,** 423; Amidi, **İhkâm,** IV, 73-75, 88, Kahire, tsz.

Gerçekte bunun amacı, ilgili hükmün umumunun bu sıfatlarla hususlaşmasına mani olmaktır. Çünkü söz konusu sıfatlara itibar edilecek olursa, o zaman hükmün kendi kendine tahsis edildiği görülür. Bu nedenle Ramazan günlerinin oruç saatlerinde hanımı ile cinsî münasebette bulunan bir bedevî hakkında köle azat edilmesine hükmedilecek olursa, bu hüküm ne sadece belli bir Ramazan ayına, ne de sadece bedevîlere tahsis edilemez, bilakis aynı şeyi yapan herkes için geçerli olur. Buna göre mezkur hüküm böyle bir münasebetin bir kimse ile kendi hanımı, cariyesi veya yabancı bir kadın arasında carî olması (zina) bakımından da değişmez.

cc) Tahric el-Menat= Bu da sıfatları ve illetleri bağdaşan şeylerin sonuçlarının da bağdaştırılması demektir. Meselâ içkinin müskir (sarhoş edici ve zehirleyici) olduğu için haram kılındığına hükmedilmesi halinde, müskir olduğu bilinen nebiz ve benzeri şeylerin de içkiye teşmil edilmesi böyledir. W. B. Hallaq'a göre ictihadî meselelerde fakihlere bırakılan en serbest ictihad alanını da bu kısım oluşturur.[1]

D-İLLET VE NAHİV KURALLARI

Naslardaki illet amilleri, bazan nahve de taalluk eder ki, bunların başlıca örnekleri şöyle sıralanabilir.:

1. "fe" harfi:

a- Erkek ve kadın hırsız, (fakta'û eydiyehum)ellerini kesiniz[2]

b- Namaz kılmaya kalktığınız zaman (fa'silû vücûheküm ve eydiyekum) yüzünüzü ve ellerinizi yıkayınız,[3]

c- Kim bir toprağı ihya ederse,(fe hiye lehû) o, onundur.

2. İzen

a- Bir sahâbî; orucumu bozdum, Peygamber, izen (O halde) keffaret ver.

b- Bir haber: birisi oruc günü hanımıyla cima etti, Peygamber: izen (o halde) köle azat etsin.

c- Bir soru: yaş hurma ile kuru hurmanın mübadelesi caiz olur mu? Peygamber, yaş hurma kurutulunca azalırmı? evet, Peygamber: izen (O halde) olmaz.

d- Hz. Ömer: Öpüşme, orucu bozar mı? Peygamber:

Öpüşme, bir nevi tatmin mi dir? Hayır, Peygamber: İzen (O halde) Oruç bozulmaz.

3. lâ ... hattâ formülü:

a- Onlara temizleninceye kadar (hatta) yaklaşmayınız.[4]

b- Cünüp iken, yıkanıncaya kadar (hatta) namaza yaklaşmayınız.[5]

1) Gazali, **Mustasfâ,** II, 230-233; W. B. Hallaq, a.g.m., 41-63; Brunschwig, a.g.e., 11, 379, 395; K. Worsteegs, a.g.m., 31; Amidî, a.g.e., 111, 279.
2) Maide, 98.
3) Maide, 6.Muhalla,VIII,94,95,607
4) Bakara, 222; bkz. Beydâvî, **Gayet el-Kusvâ,** 468, 635, Bağdat, tsz..
5) Nisa, 43.

c- Onun boşanmış olan hanımı, başka birisi ile evlenip, tekrar ayrılmadıkca (hatta) kendisi ile yeniden evlenemez.[1]

Ancak İbn Hazm, lâ hattâ formülünü illet için değil, bilakis hitap delili için örnek olarak zikretmiştir.[2]

Cuma saatinde alışverişin nehyedilmesinin sebebi de bazı kıyascılara göre onun fiilen yasak olmasından değil, bilakis namaza mani olmasının var sayılmasındandır.[3] Bunun daha başka da örnekleri vardır. Mesla Allah'ın Yahudileri lanetlemesinin sebeplerinden biri de onların kendi peygamberlerinin mezarlarını tapınak edinmiş olmalarıdır.[4]

Gerçekte illet meselesinin dinî ilimler arasında incelenmesinin sebebi, onun bir nevi kıyas faktörü olmasındandır. Ancak buraya kadar görüldüğü gibi onu birçokları kabul ettiği halde, özellikle İbn Hazm karşı çıkmıştır.

Fakat başta Şâfiî olmak üzere kıyası kabul edenler de onun küllî kavramlara dayanması gerektiğini ifade etmişlerdir. Nitekim bu kavramların bir kısmı, bazı haberlerde de yer almıştır. mesela küllü hamrin haramun (her alkol haramdır), Küllü zî nâbin min el-siba' (Her yırtıcı dişi olan vahşi hayvan) ve küllü mekilin ribeviyyun (ölçülebilen herşey ribaya tabidir) ibareleri böyledir.

E-BÜRHAN

İbn Hazm'a göre burhan naslarda zikredilen sebeblerden sonuç çıkarmaktır. Mesela;

Barbara:

Her hamr haramdır.

Sarhoşluk veren her içecek hamrdır.

O halde, sarhoşluk veren her içecek haramdır.

Ferio:

Hiç bir ribâ, mübâh değildir.

Bazı satışlar, ribâdır.

O halde, bazı satışlar haramdır.

Festino:

Hiç bir münkir, itaata layık değildir.

1) Bakara, 230.
2) **İhkam**, II, 361-365.
3) Cuma suresi, 9; "Ey iman edenler, Cuma günü namaza çağrıldığınız zaman hemen Allah'ı zikretmeye koşun ve alış-verişi bırakın" diye buyurulmuştur.
4)Muhalla,IV,41 R. Brunschwig, **Logique et Droıt dans l'İslam Classique in Etude d'islamologie,** II, 349-400(372-80); bkz. Gazalî, **Şifa el-celil fi Beyan Masalik el-Ta'lil,** f. 20 Kahire 1963; **Manhul,** 338-48; Allard ve Bouygues, **Essai de Chronologie des Oeuvres de Gazali,** no. 12, Beyrut, 1959; A. Badawi, **Müellefat el-Gazali,** 6-16, Kahire, 1961; **Mustasfa,** I, 139-140, II, 74-76; **Mi'yar el-Ulum,** 243, Kahire, 1961; İbn Emir el-Hac, **el-Takrir ve Tahbir ala Tahrir Kemaleddin İbn el-Humam,** III, 242, Beyrut 1983.

Bazılarının babası, münkirdir.

O halde, bazılarının babası itaata layık değildir.

4-R. Brunschwig'e göre, mezkûr üçüncü şeklin (Festino) dördüncü hali (Disamis) de nasslara uyarlanmış, ama hem mantıkî, hem de İlâhî önermeleri cem ettiği için başarılı olmamıştır. Mesela,

- Bir çocuğu beş defa emziren her kadın onun annesidir.
- Annelerin nikahı çocuklarına haramdır.
- O halde, bir çocuğu beş defa emziren kadınların nikahı haramdır.

Ancak R. Brunschwig, gerçekte bütün annelerin nikahı kendi çocuklarına şerî olarak haram olduğu için mezkur hükmün uygun bir misal olmadığını söyler. Bize göre uygundur. Çünkü bu misalin amacı, bir çocuğa öz annesi gibi daha başka kadınların nikahının haram olduğunun önermelerle gösterilmesidir ki, bir kaziyye olarak burada ifâde edilen de bu dur.[1]

Gerçekte hadd ve resmde olduğu üzere aslı Stoicı'lara âit olan ve büyük önermesi mürekkep olduğu halde, muttasıl ve munkasım diye ayrılan ve İbn Hazm tarafından şartiye olarak tesmiye edilen burhân, R. Brunschwig tarafından bilakis kıyâs (anoloji) olarak telakkî edilmiştir. İbn Hazm'a göre, bunun örneklerinden birisi "alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkları sürece muhayyerdir" hadisidir. Ona göre burada yer alan "mâ lem" ibâresi", "in" anlamında şart ifâde ettiği için burhâna dâhil edilmiş ve nasslardan çıkmayan her şartın merdûd olduğunu söylemiştir. Ama R. Brunschwig'e göre burada muhayyerliğin şer'î hükmü, ilgili şartların makbûl olmasına bağlanmış olmakla İbn Hazm reddetmeye uğraştığı kıyâscılığı ister istemez kullanmak zorunda kalmıştır.

III- İCMÂ'

İcmâ, bütün müslümanlar tarafından kabul edildiği halde, İbn Hazm onu ancak Kur'ân ve hadisle tahdîd ederek kabul eder. O, şöyle der: "Biliniz ki, Kur'ân ayetleriyle beraber senedi muttasıl, râvîleri sika olan ve Peygabere kadar ulaşan bir habere tâbî olan bir kimse, aynı zamanda icmâya da uymuş olur." Bu demektir ki, âyet ve hadis yerine, kendi reyi ve kıyâsa uyan kimselerin görüşü ile icmâ sabit olmaz. Genel olarak Zâhirîlere göre "sizi bütün aşırılıklardan uzak bir ümmet kıldık"[2] ayeti ile "Sizler insanlar arasından seçilip çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz" ayeti[3] sadece sahabeye taalluk eder.. Çünkü başka bazı ayetlerde söz konusu olduğu gibi burada yer alan"siz" tabiri de doğrudan sahabe için kullanılmıştır. O nedenle bu lafzın başka nesillere teşmil

1) R. Brunschwig, a.g.e., II, 312-320.
2) Bakara, 143; **Muhalla,** I, 54; Kadı Abdulcabar, a.g.e., 224-231.
3) Ali Imran, 110.

edilebilmesi için hitap delilinde olduğunun aksine, ancak şeri bir gerekçe ile olabilir. Şeri deliller ise onlara göre nas ve sahabe icma ile sınırlıdır.[1]

Buna karşılık İbn Hazm, çok geniş bir coğrafya ve kültür çevresine yayılmış olan müslümanların belli bir konuda ittifak etmelerinin bizâtihî mümkün olmadığını ifâde ederek, icmâyı sahâbe nesli ile tahdîd eder. Ona göre hem ferdî psikoloji, hem de çevre ilişkisi insanların belli bir konuda ittifak etmelerini mümkün kılmaz. Sert karekterli insanlar, belli bir konuda sert yasalar isterken, yumuşak karekterli insanlar yumuşak yasaları tercih eder. O nedenle bu durum, onların ittifak etmelerine mani olabilir.Kaldı ki, rey ve kıyasla yapılan bir icmâ'ın neticesi, mutlaka şu dört durumdan birine yol açar:

1- İnsanlar Peygamber'in haram kılmadığı bir şeyi, haram kılmış olabilir.

2- Peygamber'in yasakladığı bir şey, onlar tarafından mübah sayılmış olabilir.

3- Peygamber'in vâcib kılmadığı bir şeyi, vâcib kılmış olabilirler.

4- Peygamber'in vâcib kıldığı bir şeyi, tamamıyla kaldırmış olabilirler.

İbn Hazm, bütün bunlar onların tekfir edilmelerini gerektirir der ise de kendisi tekfir etmez. Çünkü O'na göre bunlar salih bir niyetle yapılırsa ictihâd hatası sayılır. İctihâd hataları ise mağfurdur. Sadece sahiplerinin îkâz edilerek tashih edilmesini gerektirir.

Bunlara ilave edilibilecek bir beşinci ihtimal daha var. O da Peygamber'in kendi zamanında yasalaştırmadığı bir mesele, daha sonra gelenler tarafından yasalaştırılmış olabilir ki, bu da onların bid'atçılık etmiş olmalarına sebeb sayılır. Çünkü bu tür tasavvurlar, Allah'ın koyduğu hükümlerin eksik olduğunu, o nedenle onun eksiklerinin karşılanması için faaliyet edilmesi neticesini ihsâs eder. Ama İbn Hazm'a göre bid'atçılar da hakîkatı öğrenmeleri halinde eski fikirlerinden döndükleri görülürse ta'dîl edilir, yoksa cerh edilir.[2]

Bunları kaydettikten sonra İbn Hazm, icmâya dâir bir çok yanlış görüşler ileri sürülmüş olduğunu, kendi hayatında bu alanda karşılaştığı yanlışların, bilinen hurma çeşitlerinden daha çok olduğunu belirterek, icmâ için kelâmî bir tarifin yeterli olacağını ifâde eder. Buna göre icmâ'ın sahabe icmâı ile tahdid edilmesi gerekir. Çünkü sahabe, Peygamber'in tebliğine şâhit olduğu için onların kendi aralarında sağlayabilecekleri bir ittifakın da vahye dayanmış olması çok muhtemeldir. Ayrıca sahabe nesli başlangıç ve sonu belli olan bir nesildir. İcmâ denilince cemî müslümanların ittifâkı anlaşıldığına göre icmâ'ın tarifinde "cemî" lafzının zâhirine dayanmak gerekeçektir. Müslümanların cem'i (bütünü) tabiri ise onlar için bir başlangıç kabul etmeyi gerektirir ve sahabeden sonra gelen müslümanlar için böyle bir başlangıç bizâtihî mümkün olmaması nedeniyle, onların icmâ ehline dahil edilmesi de doğru olmaz. Çünkü onlar, sahabe zamanında mecvûd değildi.[1] O halde, "bütün müslümanlar" lafzı kelâmın delâletine uygun olarak, ancak sahabe zamanında yaşayan müslümanlar için uygulanabilir.

1) M. B. Baladi, **L'accord Unanime de la Commanauté Comme Fondement de Status Legaux de l'İslam,** 41, Paris, 1970.

2) **Muhalla**, 52.

IV- NESH MESELESİ

A- TANIM VE GENEL BAKIŞ

Allah'ın evvel vaz ettiği bir hükmü daha sonra başka bir hükümle değiştirmesine nesh denir.İbn Hazm'a göre Allah'ın bir emri daha sonra değiştirmek üzere vaz etmesi, O'nun mutlak iradesinin öyle tecelli etmesindendir.

Ancak Allah'ın ezelî ve dokunulmaz olan iradesinden sudûr eden nassların bir defada ve değişmez bir şekilde vaz edilmesi, ilk bakışta ideal olarak gözükse de hukûkî bir bütünlüğün sağlanması bakımından neshin ihtiyaç olduğu da göz ardı edilemez. O nedenle bir çokları nesih meselesini bilmeyen kimselerin din adına konuşmalarının doğru olmayacağını söylemişlerdir.[2]

Fakat nesih, istisnâ başta olmak üzere benzeri bir çok usullerdenda farklıdır. İstisnâda genel bir hükmün bir kısmı çıkarıldığı halde, nesihte bilakis neshin kendisi genel bir hükümdür. Yerine de yine genel bir hüküm kâim olur.

Ancak bazıları, Allah'ın akla uygun olarak vaz ettiği bir emrin nesh edilmesinin makul olmadığını söylemiştir. İbn Hazm'a göre şayet bu görüş İslamın sonsuza kadar nesh olmayacağı ve Allah'ın ezelî iradesi ile onu ebediyyen nesh etmeyeceği kasdedilmiş ise doğru olabilir. Fakat Allah'ın İslamı nesh etmeye gücünün yetmeyeceği mealinde söylenmiş ise hatadır. Çünkü hiç bir şey, Allah'ı, bizim kendine itaat etmemizi, bize emretmeye icbâr edemez.

Müslümanların çoğunluğu, neshin vukûunu kabul ettikleri halde, İmamı Şafiî sünnetin Kur'ânı neshetmeyeceğini ve Kur'ân ayetlerinin sadece başka ayetlerle neshedilmiş olabileceğini söyler.[3] Halbuki genel olarak zahirilerle bazı hanefilerin Kuranla sünnet arasında da karşılıklı olarak,nesholabileceğini kabul ettikleri de söylenebilir.

Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam'ın (224) **Kitab el-Nasih ve el-Mensûh** adlı eserini neşre hazırlayan J. Burton'un yazdığı giriş metninde de görüldüğü gibi A. Rippen ve Wansbrongh da Ebu Ubeyd'in bu eserde, Kur'ân'a aykırı gözüken birçok hadisleri mensuh saydığını ifade ederek, neshin bir nevi hadis eleme usulü haline geldiğini söylemişlerdir. Ancak Rippen, nesh lafzının lugavî manalarından birine dayanarak, bu usulün bir hükmün kaldırılarak, yerine başka bir karşıt hüküm vaz'

1) A. Demirci, **La Critique du Hadith Chez İbn Hazm de Cordoue**, 86-96, (Basılmamış Doktoro Tezi), Paris, 1982; **İhkam**, I, 130-149.

2) **İhkâm,** VII, 96-130.

3) Şafiî, **Risale**, No: 314; Hatib el-Bağdadî, **el-Fakih ve el-Mütefakkıh,** II, 157; Mervezî, **el-Sünne**, No: 394-405, Beyrut, 1988.

edilmesinden çok onun alternatifinin kaim olması olduğunu ifade eder. Buna göre nasih ve mensuh hükümlerin birbirinin alternatifi olarak anlaşılması gerekir ki, Ebu Ubeyd de neshi bu tarife göre telakkî etmiştir.[1] Gerçekte onun, nesih meselesini büyüyen hadis kültürüne karşı bir nevi eleme usulü olarak kullanmış olması da mümkündür.Çünkü ihtilaflı haberlere karşı kullanılabilecek ideal yollardan biri de nesih meselesidir. Nitekim İmamı Şafiî de Kur'ân'la hadis arasındaki nesh fikrine karşı çıkmakla gerçekte hadislerin serbestce elenmesine mani olmak istemiştir.[2]

İbn Hazm'a göre belli bir emirle ilgili olan bir nesih, daha önceden vaki olan bir amelin terkedilmesini mûcib olan bir tehdit veya herhangi bir amelin îfâsını gerektiren bir va'de şâmil olamaz. Yani neshedilmiş olan bir emrin kendisi ile tehdit de neshedilmiş olmaz, bilakis tehdit nesheden yeni emre de dahil olarak devam eder. Eğer va'd ve tehdit neshedilmiş olsaydı, neshedecek olan nassın kendisi de doğrudan tahdit edilmiş olurdu. Ancak İbn Hazm'ın nesih bölümündeki fikirlerinin büyük bölümü, rakip görüşlere karşı reddiyelerden oluşmaktadır.Bu sözler de onlardan biri olarak,karşımıza çıkmaktadır.Çünkü bu noktada bazıları da ona karşıt görüşler ileri sürmüştür.

Hz. Ali nesh meselesini iyi bilmeyen kimselerin hem kendilerinini,hem de başkalarını dalalete düşüreceklerini ifade etmiştir. Gerçekte bunun örneklerinden biri Powers'in bazı görüşlerinde görülmektedir. Çünkü o, vasıyet ve ashab-ı mirasa temas edilen ayetler arasında[3] bir nevi tenakuz olduğunu ifade etmiştir. Halbuki bir çokları,

1) D. Powers, **Studies in Coran and Hadith, The Formation of The Islamic Law of Inheritance**, 33-35, 114, Los Angeles, Berkeley, 1986; bkz. A. Rippen, **Ebu Ubeyd's Kitab el-nasih ve el-Mensuh**, BSOAS, 346-47, c.II/2, 1989, 319, III/2, London, 1990; Wansbrough, **Coranic Studies Sources and Methods of Scriptural İnterpretation**, 198, Oxford, 1977; İbn Hazm, **Muhalla**, IX, 316.

2) Powers, a.g.e., 114,145-172.

3) Miras ve Vasiyet ayetleri: "Allah, size çocuklarınız hakkında, erkeğe, kadırnın payının iki misli (miras vermenizi) emreder. (Çocuklar) ikiden fazla kadın iseler ölünün bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer yalnız bir kadın ise yarısı onundur. Ölünün çocuğu varsa, ana-babasından her birinin altıda bir hissesi vardır. Eğer çocuk yok da ana-babası ona varis olmuş ise anasına üçte bir düşer. Eger ölenin kardeşleri varsa, anasına altıda bir (düşer. Bütün bu paylar ölenin) yapacağı vasıyetten ve borçtan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan hangisinin size, fayda bakımından daha yakın olduğunu bilemezsiniz. Bunlar Allah tarafından konmuş farzlardır. (paylardır). Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. Yapacakları vasıyetten ve borçtan sonra eşlerinizin eğer çocukları yoksa bıraktıklarının yarısı sizindir. Çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte bir sizindir. Çocuğunuz yoksa sizin de yapacağınız vasıyyetten ve borçtan sonra bıraktığınızın dörtte biri onların (zevcelerinin)dır. Çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eger erkek veya kadının ana-babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelale) malı mirascılara kalırsa ve bir erkek, yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer. Bundan fazla iseler üçte bire ortaktırlar. (Bu taksim) yapılacak vasıyetten ve borçtan sonra kimse zarara uğramaksızın (yapılacak)lardır. Bunlar Allah'tan size vasıyettir. Senden fetva isterler, de ki, Allah, babası ve çocuğu olmayan kimsenin mirası hakkındaki hükmü şöyle açıklıyor "eger çocuğu olmayan bir kimse, ölür de onun bir kız kardeşi bulunursa bıraktığının yarısı bunundur. Kız kardeş ölüp çocuğu olmazsa, erkek kardeş de ona varis olur, kız kardeşler iki tane olursa (erkek kardeşlerinin) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eger erkekli kadınlı daha fazla kardeşler mevcut ise erkeğin hakkı iki kadının payı kadardır. Şaşırmamanız için Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir." ayetlerinde (Nisâ, 12, 176) varise vasıyet meselesinden bahsedilmediği halde, ona özellikle "Birinize ölüm geldiği zaman eger bir hayır bırakacaksa, anaya, babaya, yakınlara uygun bir biçimde vasıyet etmek Allah'tan korkanlara bir borçtur. İçinizden ölüp de dul eşler bırakan kimselere gelince, onlar eşlerinin evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar bıraktıkları terekeden

bu hali nesihle izah etmiştir. Çünkü onlara göre varise vasıyet meselesi, hem miras ayetleri, hem de "varise vasıyet" yoktur mealindeki hadisler tarafından neshedilmiştir. Ancak bazıları da bu hadisin neshetmediğini, bilakis onun mezkur ayetler arasındaki neshi beyan ettiğini söylemişlerdir. İbn Hazm ise varise vasıyetin bazan bizatihi doğru olmayacağını söyler. Çünkü ona göre varisle muris arasındaki münasebetlerde zamanla gelişebilecek bir kısım hukukî bozuşmalar bir kimsenin varis olup olmamasında etkili olabilir.[1]

Ancak varise vasıyetin meşru sayılmaması da en çok Şiileri meraklandırmıştır. Çünkü varise vasiyetin neshedildiği fikri, Peygamber'in kendisi için halef tayin etmek üzere hiç kimseye vasıyet etmediği sonucunu celbetmektedir. Yani peygamberin varise vasıyeti yasakladığının kabul edilmesi kendisinin de hiç kimseye herhangi bir şey vasıyet etmediğini ve Hz Ali'nin de nasb yoluyla halife olması gerekmediğine delalet eder.

İbn Hazm'a göre mezkur haber,vasiyyet ayetini, miras ayetlerine de uygun olduğu halde neshetmiştir.Fakat bu haberin genel olarak vasiyyeti bütün varisler için nehyettiğini söyleyenler de olmuştur. Ancak bazıları da vasıyyet ayetinin mezkur hadisle değil, bilakis miras ayetleri tarafından neshedildiğini söylemiştir. İbn Hazm ise bunun doğru olmadığını ifade etmek üzere bu ayetler arasında ihtilaf olmadığı için nesih de olmadığını söyler.

B- NESHİN SÜBUTU

1- NESHİN SÜBUT ŞEKİLLERİ:

Gerçekte İbn Hazm'a göre nesih, bir lafız veya insanların fiillerinin kalkması değil, bilakis hükmün kalkmasıdır. Çünkü insanların fiilleri gelip geçicidir (fani). Ona göre herhangi bir delil olursa, nasih de mensuh olabilir. Nitekim namaz, oruç ve muta nikahının üç defa nesholduğuna dair haberler varit olmuştur.Ama Ona göre nesih, genel olarak aşağıda görüldüğü şekilde vaki olmuştur:

a- Lafzı baki kaldığı halde, hükmü neshedilen naslar, b- Lafzı neshedildiği halde, hükmü baki kalanlar.c Hükmü ve lafzı birlikte neshedilenler.[2]

2-PEYGAMBER ZAMANINDAKİ NESİH ÖĞRETİSİ:

İbn Hazm bu konuda bir çok örnekler zikreder.Ama bunlar arasından calibi dikkat olanlar da şöyle sıralanabilr.

a- Sahabeden birisi bir ayeti ezberlemeye çalışırken, onun nasıl okunacağını Peygambere sormuş, o da o ayetin kaldırıldığını söylemiştir.

faydalanmaları hususunda vasıyet etsinler. Eger, o kadınlar, kendilerinden çıkıp giderlerse, iyilikle kendileri hakkında yaptıklarından size bir günah yoktur. Allah Azizdir, Hakimdir." (Bakara, 180, 240) ayetlerinde temas edilmiştir; Kettânî, a.g.e., 108.

1) **İhkam**, I, 505, 254 Muhalla,X,425; Muhammed b. Nasr el-Mervezî, **el-Sünne**, No: 247, Beyrut, 1988; Ebu Davud, a.g.e., III, 114.

2) **İhkam**, I, 477, 495-500; Bakara, 180; Şafiî, **Umm**, VII, 275.

b- Süt kardeşliğinin asgarî on defa emme ile olacağı hükmü de Peygamberin sarih ifadesiyle kaldırılarak beş defa emmeye inhisar ettirilmiştir.

c- Ebu Musa el-Eşârî daha evvel tevbe suresi uzunluğunda bir sûre olduğunu, onu bir müddet okuduklarını, ondan da geriye sadece "Adem oğlunun iki vadi dolusu malı olsa, bir vadi dolusu daha ister. Onun gözünü ancak toprak doldurur. Allah tevbe edenlerin tevbesini kabul eder" ayeti kalmıştır der. Ama bu, zamanımıza kadar hadisi kudsî olarak gelmiştir.

d- Peygamber, geceleyin yüksek sesle Kur'ân okuyan birini biraz dinledikten sonra "rahima Allah, halbuki ben, o ayetleri kaldırdım -eskattuha-" demiştir.

C- NESHİN TESBİTİ

1- NAHİV VE NESİH FORMÜLLERİ:

İbn Hazm'ın din anlayışına göre genel olarak tabi olaylarda ve insanların fiillerinde bizatihi iyi ve kötü kavramı (hüsün ve kubh) olmadığı için yerine göre emirler nehiy, nehiyler de emir olabilir. O nedenle İbn Hazm, neshe konu olan hükümleri, bir takım zıtlıklar kümesi halinde vermiştir.[1]

Ona göre farzlar, yapma (lâ tef'al) sözüyle neshedilirse haram olduğu gibi sakınca yoktur (lâ cünaha) siğasıyle neshedilirse mendub olur. Halbuki haramlar, yap (if'al) sözüyle neshedilirse farza dönüşür. Buna karşılık, "lâ cünaha" siğasıyle neshedilirse mekruh olur. Mendub ve mekruh hükümler ise "if'al" sözüyle neshedilirse farza dönüştüğü halde, "lâ tef'al"sözüyle neshedilecek olursa her ikisi de haram olur. Halbuki aynı şeyler "lâ cünaha" ibaresiyle neshedilirse mübaha dönüşür.

Ancak İbn Hazm'a göre birden fazla hüküm taşıyan herhangi bir ayet veya hadisin, hükümlerinden biri neshedildiği halde, digeri baki kalabilir. Bu durumdaki bir nassın tamamının mensuh sayılması doğru olmaz. Yoksa bu,yerine göre bütün bir sûrenin neshedildilebilecğinin tecviz edilmesine de yol açabilir.

İbn Hazm'a göre her hangi bir emir kendisiyle amel edilmeden önce de neshedilmiş olabilir. Ancak kendisine itiraz edenler de bunun bir emre itikad edilmeden önce neshedilebileceğinin benimsenmesine yol açacağını söylemişlerdir. Ama İbn Hazm da bunun bir nevi kıyas olduğunu, kıyasın da batıl olduğunu ifade etmiştir.[2]

İbn Hazm'ın nesih anlayışının calibi dikkat taraflarının başında,bazı Hanefilerde de görüldüğü gibi ahad haberlerle Kur'ân ayetlerinin nesholabileceği fikridir. Nitekim ona göre "başınızı ve ayaklarınızı meshediniz" ayeti, "topuklar ve ayak dirseklerini cehennem yakarsa, yazık olur" hadisi ile neshedilmiştir. İbn Hazm,bu ayette geçen "ercül- ayak" lafzını mecrur okuyarak "baş" sözüne atfetmiştir. Ona göre mezkur lafzın söz konusu ayetin baş taraflarında yer alan "vücuhaküm" kelimesine atfedilmesi doğru

1) **İhkam**, I, 493-496; krş. Kettânî, a.g.e., 117; Cumeyl, a.g.e., III, 448.
2) **İhkam**, I, 495.

olmaz. Çünkü arada başka bir takım ibareler yer almıştır. Ebu Yusuf da Kur'ân ayetlerini neshedebilecek hadislerin sıhhat durumuna bir nevi kıstas olmak üzere huffeyn üzerine mesh verilebileceğini âmir olan haberler kadar sahih olmalarını yeterli görmüştür.[1]

2-NESHİN TESBİTİ:

Nesih konusunda tesbit edilmesi gereken şeylerin en önemlisi, hangi nasların neshedildiğinin bilinmesidir. Ama bunların tesbit edilmesi de o kadar kolay değildir. Çünkü bu noktada yapılabilecek bir yanlışlık, yerine göre dînî bir emrin ihmal edilmesine sebeb olabilir. Ama İbn Hazm'ın neshin tesbit edilmesine dâir zikrettiği kurallar şöyle tabir edilebilir:

a- İstisnâsız bütün ümmetin ittifakla mensuh saydığı bir nass, mensuhtur.[2]

b- İki nassdan her ikisi de sahih olduğu halde, ikisiyle birlikte amel edilmesinin mutlak bir tenâkuza sebeb olacağının anlaşılması, bunlardan birinin nesh olduğuna delâlet eder.

c- Aralarında mutlak bir ihtilaf olan iki nasstan birinin nesh edildiğine dâir kati bir delîl bulunması.

d- İki nastan birinin sonra vaki olduğunun tarihi olarak sabit olması,

e- Bir nassın bir mertebeden başka bir mertebeye geçtiği fikrinin, onun metninde yer alması, peygamberin "sizi çeşitli kaplar içinde nebiz yapmaktan men etmiştim, ama artık nebiz yapabilirsiniz sözü ile köz üstünde pişen şeylerin abdesti bozacağı hükmünün kaldırılması böyledir.

f- Birbirine karşıt iki nastan birinin ibahatı asliyeye uygun olması: Oruclunun kan aldırmasının mübah olması da böyledir. Çünkü Peygamberin oruçlunun kan aldırmasına müsaade etmesi, bunun daha evvel haram olduğunu gösterir.

İbn Hazm'a göre nesih âyetinde geçen Allah'ın (c.c.), "bir hükmü neshedersek veya unutturursak, daha hayırlısını veya benzerini getiririz."[3] hükmünün gayesi, Allah'ın bir emri neshederek, yeni getireceği emirlerle insanların daha çok sevap kazanmaları için fırsat tanımasıdır. Yoksa bu, Allah'ın emirlerinden bazılarının diğerlerinden bizatihi daha hayırlı olmasını gerektirmez.Kaldı ki, İbn Hazm için herhangi bir emir, diğerlerine göre Allah'ın kullarının daha çok sevap kazanmalarına sebeb olabilir ise de bu durum, onun emirlerine itaatın kulları için seçmeli olduğunu göstermez.[4]

1) Maide, 6; **İhkam,** I,493-96 Muhalla ,II,79; bkz. J. Burton, a.g.m., 40-53; K. Worsteegs, a.g.m., 33.
2) **İhkam**, I, 497; Amidî, a.g.e., 95, 131, 161; **İhkam**, 475-85; Ebu el-Hüseyin el-Basrî, a.g.e., II, 418.
3) Bakara, 106.
4) **İhkâm,** IV, 60-95 Muhalla.VII,401,IX,224; A. Rippen, **Ebu Ubaid's Kitab el-Nasih ve el-Mensuh**, 319, BSOAS, LIII, 1990.

V-İSTİHSÂN-İSTİNBÂT VE RE'Y

A-TARİF VE GELİŞİMİ

1-TARİF

İbn Hazm, bu üç meseleyi, aynı başlık altında toplamıştır. Kendisine göre bunun sebebi, bu tabirlerin aynı manaya gelmesidir. Ona göre bunların sadece lafızları farklıdır. Yani istihsan, istinbat ve rey bir takım şeyler arasında gayesi itibariyle daha uygun olanın tercih edilmesidir. İbn Hazm'a göre istihsanı, özellikle mâlikîler kabul etmiştir. Nitekim İmamı Mâlik, ilmin onda dokuzunun istihsan olduğunu belirtmiştir. Ancak İbn Hacib (646) istihsanı sadece Hanefilerle Hanbelilerin kabul ettiklerini söyler.[1] Gerçekte istihsan en yaygın şekilde Hanefîler tarafından uygulanmış olmasına rağmen, genel olarak şâfiîlerle Hanefilerden Tahâvî, ona karşı çıkmıştır. Halbuki İmamı Şâfiî'ye göre istihsan yapanlar, uydurma bir şeriat koymuş sayılır. Ancak o da istihsanı rey mealinde kullanmıştır. Ona göre "İnsan, kendisinin başı boş bırakılacağını mı sanır"[2] ayeti, istihsanı nefyeder. Fakat Serahsî, Şafiî'nin de istihsana uyduğunu ve onun da bazan "estehsinü" fiili yerine "estehibbü" fiilini kullandığını söyler. Özellikle Esbağ b. el-Ferec de ümmü'l-veled konusunda, istihsanın kıyastan daha etkili olduğunu söylemiştir.

İbn Hazm'a göre istihsanı kabul edenler, genelde bir şeyin hükmünün kıyas bakımından ne oldğunu vurguladıktan sonra, aynı şeyin istihsana göre nasıl olması gerektiğini de ifade etmişlerdir. Ama çoğukez, istihsana göre varılan hükümleri , diğer ictihadlarla varılan sonuçlara tercih etmişlerdir.

2- İSTİHSANI İSPAT VE NEFYEDEN GEREKÇELER:

İstihsan ehli, genelde şu ayete dayanmıştır: "Onlar ki, sözü dinlerler. Ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah'ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir. Ve onlar sağ duyu sahipleridirler."[3]

İbn Hazm'a göre burada söz konusu olan sözün en güzeline uygunluk fikri, istihsana uymak demek değildir. Çünkü görüşlerin en güzeli, Allah ve Rasulü'nün kelamına uyan görüştür. Bunun da istihsan olmaktan çok, icma olması gerekir. Çünkü Kur'an'da, "Bir konuda ihtilafa düşmeniz halinde, eğer Allah ve kıyamet gününe inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü'ne havale ediniz."[4] buyurulmuştur. Bu da bir şeyi istihsana döndürmek demek değildir.

İbn Hazm'a göre bir konuda herhangi bir delil yoksa onun şeri durumu, bizim haklı bulma duygularımızla (istihsan) hakikat olamaz. Eğer Allah, bize hakkında delil

1) İbn el-Hâcib, **Müntehâ el-Vusul**, 207, Beyrut, 1985.
2) Kıyame suresi, 36; bkz. Şâfiî, **Umm**, VII, 298, 304; Serahsî, **Usul**, II, 201; Gazalî, **Menhul**, 374.
3) Zümer, 18.
4) Nisâ, 59; **İhkam**, II, 206-208.

olmayan bir şeyden hüküm çıkarmayı emretmiş olsaydı, o zaman gücümüzün yetmeyeceği şeyleri emretmiş olurdu. Bu da sonuçta bizim kendi aramızda ihtilaf çıkarmamızın, Allah tarafından emredilmiş olduğunu mucip olurdu. Halbuki Allah, bizi bilakis ihtilaf çıkarmaktan nehyetmiştir. O halde,istihsan yapılarak ittifak edilmesi, bizatihi mümkün değildir. Çünkü insanların düşünceleri, arzuları ve karakterleri birbirinden farklıdır. Bu farklara rağmen, istihsan yaparak, herkesin muayyen bir sonuca varması beklenemez. Bazı insanların karakteri şiddete, bazılarının karakteri de yumuşaklığa yakındır. İnsanların kimi atak, kimi ihtiyatlıdır. Nitekim Mâlikîlerin çirkin bulduğu (istikbah) bazı konular var ki, Hanefîler onlar hakkında hüsnü kabul göstermişlerdir(istihsan). O halde, insanların hoşuna gitsin veya gitmesin, bir şey Allah tarafından nasıl vaz edilmiş ise öyledir. O nedenle kendisiyle dinde hüküm verilmesi makbul olmayan istihsanın, nefsânî bir arzu olduğu da söylenebilir.

İbn Hazm'a göre sahabenin uygulamaları da istihsanın meşru olduğunu göstermez. Çünkü tamamına rağmen sadece yüz otuz kadar sahabe ictihad etmiş olduğu halde, bunlar arasından da bu işi meslek edinenlerin sayısı yirmiyi geçmez. Bunların görüşleri hulasa edilecek olursa, onların istihsanı tasvip etmek yerine, bilakis zemmettikleri görülür. Kaldı ki, Peygamber'den başka hiç kimsenin masum olmaması da herşeyden evvel, rey ile hüküm vermenin batıl olduğunu gösterir. İbn Hazm'a göre müslümanlar, icma ederek naslara uygun bir hüküm çıkarabildiği halde, aynı hükme reyle varmaları mümkün değildir.

İstihsan ehlinin, onun meşru olduğunu göstermek üzere İbn Mesud'a isnad ettiği "müslümanların doğru bulduğu bir şeyin, Allah katında da doğru olduğu" haberi, İbn Hazm'a göre gerçekte mevcut değildir. Sahih olsa bile onların görüşlerini tasdik etmek için değil, bilakis müslümanların icma yapabileceklerine delil olabilirdi. Müslümanların görüşlerinin şerî değeri de bunlardan bir kısmının görüşlerine uyulmasının, diğerlerinin görüşlerine uyulmasından evla olması demek değildir. Eğer öyle olsaydı, o zaman Allah, bizlere bir şeyi zıddıyla birlikte kabul etmemizi emretmiş olurdu.

İstihsan ehlinin, belli bir meselede istihsan yoluyla elde ettikleri ve şu veya bu şekilde niteledikleri görüşler de İbn Hazm'a göre sadece aşağıdaki ihtimalleri ihsas eder:

1- Bu tür görüşler Ebû Hanîfe ve Mâlik' tarafından ihtiyata daha uygun bulunmuş olabilir.

2-Allah'ın kulları için daha hafif ve hayatın tabiî seyrine daha yakın olabilir.

3- Şena'atten uzak ve genel olarak ihtiyata daha yakın olan bir görüş olabilir.

Ama İbn Hazm'a göre hangi halde olursa olsun, istihsanın kaynakları, insanların nefsânî tasviplerinden başka bir şey olamaz. Kaldı ki, Kur'an'daki "Ama kim Rabbinin divanında dur(up hesap ver)mekten korkmuş ve nefsi(ni) heves(ler)den men

etmiş ise onun barınağı cennettir."[1] "Nefs kötülüğü emreden bir (şeydir)"[2] "Zalimler hiç bir şey bilmedikleri halde, bilakis heveslerine uymuşlardır."[3] ve "Allah'tan gelen bir hidayet olmadığı halde, kendi heveslerine uyanlardan daha sapık kim olabilir."[4] ayetleri de bunu teyid eder. Dinde bir hükmün bizatihi kolaylığı, ihtiyata yakınlığı veya hayatın seyrine uygunluğunun tesbiti, İbn Hazm'a göre bir kısmına rağmen, bazı insanların işi de değildir. Çünkü insanların bir kısmı, diğer insanlar için Allah'tan daha ihtiyatlı olamaz.

İbn Hazm'a göre gerçek ihtiyat, Allah'ın emrettiği şeylere tabî olmak olduğu halde, şena'at bunun zıddıdır. İyi, Allah ve Rasulünün emrettiği veya mübah kıldığı şeyler olduğu halde, şeni veya kötü de onların nehyettiği şeylerdir.

İstihsanı, Kerhî'nin "iki kıyas arasındaki çok dakîk bir ictihad alanı" olarak nitelemesi de onu İbn Hazm'ın ilzamından kurtaramaz. Çünkü O, herhangi bir konuda bazan iki ayrı kıyas yapılabildiği halde, bunlardan birinin diğerine aykırı olabileceğini ifade ederek, sadece bu halin bile, kıyasın merdut olduğunu göstermeye yeteceğini söyler. Çünkü hakikat, hiç bir zaman iki ayrı surette olamadığı gibi birbirine muhalefet de edemez. Fakat bazan aralarında tearuz olduğu için Kur'an ayetleri ve hadisler arasında nesih olduğu gibi nazarî ve ictihâdî hakikatların da muvakkaten farklı suretlerde bulunması mümkün değil midir? İbn Hazm, bunun makul bir soru olmadığını, çünkü ayet ve hadislerin hiç bir zaman birbiri ile tearuz etmediğini, sadece aralarında nesih olabileceğini ifade eder. Bazı hadislerde yer aldığı halde, nesihle tahlil edilemiyen zıtlıkların da bu hadislerin rivayetlerinde bulunan muhtemel kusurlardan ileri geldiğini söyler.

İbni Hazm'a göre bazı dakik şeyler nedeniyle herhangi bir konudaki kıyas hükümlerinin farklı olması halinde, bir kısım kıyascılar tarafından onlardan birinin red edilmesi gerektiğinin ileri sürülmesi de kıyasta asıl kabul edilen illet fikrinin iptal edilmesi demek olur. Buna göre eşya arasındaki bazı benzerlik ve illetlerle hüküm çıkarılamaz. İstihsan durumu da böyledir, bir şeyi insanlardan biri istihsan ettiği halde, yerine göre aynı şeyi başka birinin istikbah ettiğinin görülmesi de istihsanın hukûkî bir usul olmadığını gösterir.

B-İSTİNBAT VE REYİN AYNİYYETİ

İbn Hazm'a göre istinbat tabiri lügatta yerden su fışkırması demek olduğu halde, bazıları ona herhangi bir lafızdan mana çıkarma anlamı vererek illet kıyasına dahil etmişler ve bunun için de "Eğer onu Peygamber'e veya ülü'l-emre havale etselerdi, onu onlardan istinbât edenler bilirlerdi.[5] ayetine dayanmışlardır. Ama İbn Hazm'a göre, bu

1) Naziat, 40-41.
2) Yusuf, 53.
3) Rum, 29.
4) Kasas, 50.
5) Nisa, 83.

ayette geçen "lev" tabiri bir nevi şart edatı olarak, bir şeyin başka bir şey nedeniyle mümteni olduğunu gösterir. Mezkur ayette ise bir kısım insanların belli bir meseleyi, sadece Peygamber'e veya ilim adamlarına havale etmeleri halinde, onun ne olduğunu kendilerine onların öğreteceklerinin kasdedilmiş olduğu söz konusudur. Ama onlar meseleyi Peygamber veya ilim adamları yerine, mücerret istinbata havale ederlerse gerçeği öğrenmeleri bilakis mümkün olmaz. Çünkü onlar, bu durumda naslara değil, istinbât usulüne dayanmış olmaktadırlar.

Bazıları mezkur ayette geçen (min-hüm) lafzındaki muttasıl "hüm" zamirinin, (redduh) lafzındaki "hu" zamirine değil, Peygamber veya ilim adamlarına ait olduğunu ileri sürerek, değişik bir yorum elde etmeye amaçlamış olsalar da zamirin zamire raci olabileceğini kabul eden İbn Hazm, mezkur ayetin, istinbatı reddettiği fikrinde ısrar eder. Çünkü bu ayetin istinbatı (istihsan) desteklemesi için onun manasının, "eğer onlar meseleyi Peygamber veya ilim adamlarına havale etmiş olsalar idi, onlar da istinbat ettikleri (vahye dayandırdıkları) hakikatı öğretmiş olurlardı"[1] mealinde olması gerekirdi ki, İbn Hazm'a göre bu meal rakiplerinin görüşlerini değil, kendi görüşünü tasdik eder. Ancak bu ayet nazil olduğu zaman Hz. Ömer "Ben de bu manada bir hüküm istinbat etmiştim" demiştir. O nedenle re'y istinbatını ileri sürenlerden bazıları kendi görüşlerini, Hz. Ömer'in bu sözünün yorumu olarak kabul etmişlerdir.

Ancak bu konuda, Hz Ömer'e daha bir seri haber isnad edilmiştir: Bunlardan birine göre Hz. Ömer, Peygamber'e: "Hanımlarınıdan rahatsız olduğun için onları boşayacak olursan, Allah, melekler, Cebrail, Mikail, ben ve Ebû Bekir de dahil olmak üzere bütün müminler seninle beraber olur" demiş ve devam ederek, "ben, bir şey ileri sürecek olursam, Allah'ın onu tasdik etmesini beklerim" diye de ilave etmiştir. Başka bir habere göre de Hz. Ömer'in bu tür ictihadlarından biri hakkında şu ayetler nazil olmuştur: "Ey Peygamber eşleri, her ikiniz de Allah'a tevbe ederseniz, kalpleriniz muhakkak hayra yönelmiş olur. Eğer, Peygamber'e karşı birbirinize arka çıkarsanız. şunu iyi bilesiniz ki, onun dostu Allahtır. Bundan sonra da Cebrâîl, salih müminler ve melekler de ona yardımcıdırlar. Eğer Peygamber, sizi boşayacak olursa, mümkündür ki Allah, ona sizin yerinize sizden daha hayırlı müslüman, mümin, itâatkâr, tevbekâr, ibadet eden, oruç tutan dul ve bâkire eşler verir"[2]

Bir seferinde de şu ayet nazil olmuştur: "Onlara, güven veya korku verici bir haber geldiği zaman onu hemen yaymışlardır. Halbuki o haberi, Peygamber'e ve müminlerden emir sahiplerine götürselerdi, onlardan (kendi ihtisasları dahilinde) hüküm çıkaranlar, onu bilirler ve daha iyi değerlendirirlerdi. Allah'ın sizin üzerinizdeki fazileti, inâyeti ve merhameti olmasaydı çok azınız müstesnâ, hepiniz şeytana uyardınız."[3]

1) Nisa, 83.
2) Tahrim, 4-5.
3) Nisâ, 83.

Bir rivayete göre Hz. Ömer'in "Bu hükümleri, ben de istinbat etmiştim." dediği söz konusudur. Ama İstinbatcıların, hem istinbatın kabulü, hem de mezkur ayetlerle ilgili olarak Hz. Ömer'e isnad ettikleri bu sözler, İbn Hazm'a göre İkrime b. Ammar tarafından rivayet edilmiştir ki, bu zat, hadisi münker birisidir. Ebû Süfyan b. Harb'a gelince, genel olarak sahabe, evvel olduğu gibi müslüman olduktan sonra da ona fazla güvenmemişdir. Nitekim onun Peygamber'e kendi kızı ümmü Habîbe'yi hanım, oğlu Muaviye'yi de katip edinmesini teklif ettiği de İkrime b. Ammar tarafından nakledilmiştir. Ama İbn Hazm, onu hem uydurmacı olarak niteler, hem de bu haberlerin sahih olmadığını söyleyerek, şöyle devam eder: Bu haberler, sahih olsa bile istinbatcıların görüşlerini desteklemez. Ayrıca yukarıdaki ayette anlatılan konuların tahmin edilmesi de sadece Hz. Ömer için değil, gerçekte herkes için mümkün olabilir.

Ancak reycilerin dayandığı daha bazı naslar da vardır. Bu naslardan birine göre, ezan hakkında İlâhî bilgiler gelmeden evvel, Peygamber diğer müslümanlarla danışmalarda bulunmuş ve cemaat oluşması için onlardan kimi ateş yakılmasını, kimi boru öttürülmesini, bazıları da çan çalınmasını teklif etmiştir.[1] Ebû Hüreyre de işlerinde Peygamber kadar istişare yapan birini görmedim demiştir. Ama İbn Hazm'a göre bu haberi, Zührî Peygamber'in savaş meşveretleri babında zikrederek, onu hem bu konu ile tahsis etmiş, hem de kendisi Ebû Hüreyre'ye mülâkî olmadığı için sadece mürsel olarak rivayet etmiştir. Ancak Peygamber'in kişiler arası ihtilaflarda Hz Ömer'i hakem yaptığı ve kendisine "hazm (ihtiyat)" hakkında sorulduğu zaman onu fikir sahiplerine (zâ el-ra'y) sorun dediği de nakledilir. İbn Hazm'a göre, bu haber de mürseldir. Mürsel olmasa bile, Peygamber'in herhangi bir konuda rey sahiplerine sorulmasını kabul etmesi de mümkün değildir. Çünkü iki ayrı rey sahibinin ayrı görüş ileri sürmesi halinde, hangisine uyulması gerektiği belirtilmemiştir. Peygamber'in ezan hakkında meşveret yapmasında ise istisnaî bir durum vardır. Çünkü o zaman ezan hakkında daha önceden vaz edilmiş İlâhî bir hüküm yoktu. Zaten Peygamber tarafından kabul edilen ezan şekli de sadece Abdullah b. Zeyd'in ruyası veya mezkur tekliflerle sabit olmamış, bilakis vahiyle tasdik edilmişti.[2]

Hz. Ali de öyle hukûkî meselelerle karşılaşıyoruz ki, hakkında ayet veya hadis bulamıyoruz dediği zaman Peygamber'in, aranızda şûra veya icma yapın dediği nakledilir. Ama İbn Hazm'a göre, bu haber mevzudur. Çünkü onu Süleyman b. Bezi diye meçhul birisi nakletmiştir ki, o bunları ya uydurmuş veya tedlis etmiştir.

Ancak Benî Nadır ve Benî Kurayza seferi sırasında da Hz. Ebû Bekir, Peygamber'e yaklaşarak müslümanların islamın şerefine düşkün olduklarını, kendisinin üzerinde güzel elbiseler görmek istediklerini, o nedenle Sa'd b. Ubade'nin (15) hediye et-

1) **İhkam**, II, 200-205; krş. İbn Seyyid el-Nas, **Uyun el-Eser**, I, 203, Beyrut, 1974; Şeybani, **Kitab el-Asl**, I, 133, Beyrut, 1980; Beydavi, a.g.e., 275.
2) M. Marin, **Şura**, 25-51.

tiği elbiseyi giymesini ve böylece müşriklere güzel elbiselerle görünmesini istediklerini söyler. Peygamber de öyle yaparak, ben Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in kararlaştırdığı bir şeye karşı çıkmam diyerek, Hz. Ömer'i meleklerden Cebrâil'e ve peygamberlerden de "Rabbim, yer yüzünde kafirlerden hiç kimseyi bırakma"[1] diyen Nuh'a benzetirken, Hz. Ebû Bekir'i de meleklerden yeryüzündeki herkes namına istiğfar eden Mîkâil'e ve "Rabbim, o putlar insanların çoğunu saptırmıştır. Her kim bana uyarsa, artık o bendendir. Kim de bana karşı gelirse, şüphesiz sen çok bağışlayansın"[2] diyen İbrahim peygambere kıyas etmiştir.

İbn Hazm'a göre bu haberler hem uydurma, hem de ilim için önemli bir bela sebebidir. Bunlar sahih olsa bile, sadece Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in reyinin geçerli olabileceği hakkında delil olurdu. Onların reyi de dinde delil kabul edilecek olsa bile sadece elbise ve giyinme usulüne delalat edebilirdi. Ama bu konuda daha başka da haberler vardır. Bunlardan birinde İbn Mesûd'un Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti ve salih kimselerin reyi ile ictihad etmeyi tasvip ettiği varittir. Diğer bazı rivayetlerde de İbn Abbas'ın kitap, sünnet ve kişisel reyin hukûkî bir kaynak olduğunu kabul ettiği mezkur olduğu halde, başka bir haberde de Hz. Ömer'in Kadı Şüreyh'a, kitap, sünnet ve reyle ictihad etmesini yazdığı anlatılır. Ama İbn Hazm, bu rivayetlerin hepsini tahrifat olarak niteler ve hemen her konuda olduğu gibi bu hükümlerin iptal edilmesi için de Kur'ân'a müracaat eder. Mesela "Onların işleri kendi aralarında şûrâ iledir.[3] "ve işlerinde onlara danış. Bir şey yapmaya azmettiğin zaman Allah'a tevekkül et."[4] ayetleri de İbn Hazm'a göre reyciliği desteklemez. Çünkü rey ve meşveretin dinde kaynak oldukları kabul edilecek olursa namaz, oruç vs. gibi ibadetlerin de reyden doğduğunu kabul etmek gerekir. Bu mümkün olmadığına göre reyin dînî bir kaynak olduğuna dair haberler de doğrudan yalan olur. Kaldı ki, Kur'an'da: "Dillerinizin yalan vasfetmesi yoluyla şu helaldir, bu haramdır demeyin"[5] "De ki, biliyormusunuz , Allah size rızık olarak her ne indirmiş ise onun kimini haram kıldınız, kimini helal kıldınız. Yine deki, Allah mı bunun için size izin verdi, yoksa Allah'a iftira mı ediyorsunuz?"[6] "Bunlar Allah'ın hudutlarıdır. Onları aşmayınız.[7] Bilesiniz ki, içinizde Allah'ın Peygamber'i vardır. Eğer O, bir çok işte size uymuş olsaydı kötü duruma düşerdiniz.[8] Fakat hayır, Rabbıma yemin olsun ki, onlar aralarında çekiştikleri şeyler hakkında seni hakem yapıp, sonra da verdi-

1) Nuh, 26.
2) İbrahim Suresi, 26; Seheranfuri, a.g.e., XX, 236.
3) Şura, 58.
4) Âl-i İmran, 159.
5) Nahl, 116.
6) Yunus, 59.
7) Bakara, 229.
8) Hucurat, 7.

ğin hükümden dolayı içlerinde hiç bir sıkıntı duymadan tam bir teslimiyet göstermedikçe iman etmiş olmazlar."[1] buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre bu ayetlerin tamamı istihsanı reddeder. Ona göre batıl olması bakımından Allah'ın koymadığı hükümlerin dine dahil edilmesi ile onun tarafından konmuş olan hükümlerin dinden çıkarılması arasında hiç bir fark yoktur.

İbn Hazm'a göre reyin kabulü sadedinde yukarda Peygamber'e isnad edilen sözlerin zayıf olduğuna "Size, benim açıklamadığım konuları bana bırakın. Zira sizden öncekiler çok mesele çıkarmak ve peygamberleri hakkında tenakuza düşmekten dolayı helak olmuşlardır" diye varit olan haber de delalet etmektedir. Çünkü böyle söyleyen bir Peygamberin, o haberleri teleffuz etmesi mümkün değildir. Ayrıca Kur'an'da: "Bu gün, sizin dininizi tamamladım"[2] buyurulmuştur. Hadis tenkitçiliğini ravilerin adaleti ve senedin ittisali ile tahdit eden İbn Hazm, bu kurala uymadığını söylediği şaz haberleri de reddeder ki, mezkur haberlerin zaaf sebeplerinden biri de bu olabilir.

İbn Hazm'a göre reycilerin mesned saydığı ülû'l-emrin reyi değil, bilakis icmaları makbuldür. Çünkü hem ilim adamlarının münferit görüşlerinde ihtilaf olması her zaman için muhtemel, hem de bu tür görüşlerin bağlayıcı sayılması, ulü el-emir tarafından dinde icma edilmesinin gerekçesini bertaraf edebilir. Dolayısıyla reyin kabul edilmesi halinde, icma batıl olur.

Herkes gibi devlet başkanlığı seçimlerinin vacib olduğunu reyciler de kabul ederek, böyle bir seçimin müslümanların kendi düşüncelerini kullanmalarını gerektirdiğini onlar da ifade etmişlerdir. Halbuki İbn Hazm, başkanın Kureyş'ten olmasının evlâ olduğunu , müslümanların da sadece iyilikte yarışmakla emrolunduklarını ve Allah'ın Kitab'ı ile yönetenlere itaat etmelerinin vacip olduğunu söyler. Ona göre Peygamber'in de kıyamete kadar gelecek olan herkes için bazı emirleri vardır. Ama halifenin kim olması gerektiğini bizzat peygamber belirtmemiştir. O halde başkan seçimi ile ilgili emirler de dînî konularda reyin makbul olduğunu göstermez.

İbn Hazm, devlet başkanlığı hakkında müslümanları alakadar eden görevleri, sadaka, keffaret, köle azadı, kurban kesme vs.dînî emirlerden biri şeklinde telakkî ederek, kimin başkan olması gerektiği meselesinin de tıpkı İsrail oğullarına bir inek kurban etmeleri emredildiği halde, nasıl bir inek kesmeleri icab ettiğinin belirtilmemiş olmasında da görüldüğü gibi tasrih edilmediğini söyler. Buna karşılık, imamın aslının Kureyşli olmasını evlâ bulmasına rağmen sadece Kureyşliler arasından kimin imam olması gerektiğinin naslarla belirtilmediğini de ifade eder. Bu hal, ona göre tıpkı su ile abdest alınması emredildiği halde, mevcut sular arasından herhangi birinin seçiminin insanlara bırakılmış olmasını andırır. Ancak bir kısım modern araştırmacılar İbn

1) Nisâ, 65.
2) Mâide, 3; İbn Hazm, a.g.e., 200-205; bkz. E. Tyan, **Histoire du Droit Judicaire en Pays d'İslam,** 231-36, Leiden, 1960.Muhalla,VIII,253

Hazm'ı, imamın Kureyşliliği iddiasını bırakanlar arasında zikreder. Nitekim bir görüşe göre İbn Hazm halifenin kadınlardan olabileceğini de kabul etmiştir. Buna karşılık İslam alimlerinin çoğunluğu da imamın Kureyşli olmasını evla buldukları halde, pratik mülahazalarla imamete ehil olan başkalarının da halife olabileceğini kabul etmişlerdir. Çünkü aksi halde, insanlar arasında düzenligin korunmasında bazı zorluklar olabilirdi. Bir görüşe göre İbn Hazm fâsıgın imametini de kabul etmiştir. Ama Şâfiîler tarafından nakledilen "Kureyşe sövmeyin, çünkü yer yüzünü ilimle Kureyşli alimler dolduracaktır." mealindeki haberi de sahih saymıştır. Ancak bir görüşe göre Şâfiîler de "Allah'ın her yüz yılın başında yeni bir müceddid göndereceğine" dair başka haberi Şafi'nin müceddid olduğu yönünde istidlal etmişlerdir.[1]

Bazı rivayetlerde Muaz b. Cebel Yemen seyahatına çıkarken onun önce Kur'an ve sünnetle bunlarda da bulamaz ise kendi reyi ile hüküm vereceğini beyan ettiği ve bunu Peygamber'in de tasvip ettiği anlatılmasına rağmen İbn Hazm'a göre bu haber kim olduğu bilinmeyen Haris b. Amr adında birisi tarafından nakledilmiştir. Buharî de Tarih-i Avsat'ında Haris'in sadece bu haberle maruf olduğunu söylemiştir. Ancak aynı haber, başka tariklerle de rivayet edilmiştir. Fakat bu rivayetlerde de İbn Hazm'a göre rey lafzı yerine, "emm el-hakk" tabiri yer alır ki, bu lafız, hakikatın Kur'an ve sünnette aranması anlamında kullanılmıştır.[2]

İbn Hazm'a göre Peygamber'in Muaz ile konuşmasında "Allah'ın Kitabında veya Peygamber'in sünnetinde bulamazsan" sözünü kullanması da bizatihi mümkün değildir. Çünkü Kur'an'da: "Size, Rabbınızdan indirilene uyunuz"[3] "Bu gün size, dininizi tamamladım"[4] "Allah'ın hududunu aşanlar kendi kendine zulmetmiş olurlar"[5] ayetlerini okuyan ve "Bir zaman gelecek, o zaman insanlar cahil kimselerin ardına düşecek. Onlar da hem kendilerini, hem de kendilerine tabi olanları saptıracaklardır"[6] diye buyuran bir Peygamber, bunu söylemez. Görüldüğü gibi bu ifadeler de İbn Hazm'ın senedin ittisali ve ravilerin adaletine rağmen, hadis tenkid ettiğini göstermektedir.

İbn Hazm ayrıca şöyle der: Muaz'ın "Kendi reyimle ictihad ederim" mealindeki sözleri sahih olsa bile bunların reyciliği desteklemesi, hiç bir zaman mümkün olmaz.

1) **Muhalla,** I, 54; L. Tassaron, **The Cyclical Reform,** 78-117 (101); P. Crone, **Even if Ethopian Slave**, 59-70, BSOAS, 1994/2; krş. A. Lambton, a.g.e., 30-45, 65-80; M.A. Laila, **İbn Hazm's Influence**, 194-215.
2) Brunschwig, a.g.e., II, 190; **İhkam,** V, 206-213, 297; bkz. B. Levis, **Race and Slavery in the Middle East,** New-york, 1990; **The Political Language of Islam,** 92-100, Chicago, 1986; Asin Palacios, a.g.e., I, 85, 86, Madrid, 1927; J. Rosenthal, **The Role of the State of Islam,** Der İslam, 50/1, 1-28, 1973; S. Ward, a.g.m., 407-21, BSOAS, LIII, 1990; A. Lambton, a.g.e., 66.
3) Araf, 3; Gazali, **Menhul**, 331.Muhalla,VI,208
4) Mâide, 3.Muhalla,I,81
5) Talak, 1.
6) **İhkâm**, II, 206-213.

Şayet öyle olsaydı, o zaman bu sözler Kur'an ve hadiste hüküm arayarak gayretimi sonuna kadar kullanırdım demek anlamına gelirdi. Kaldı ki, bu haber sahih olsa bile insanların başkalarının fikirlerine değil, sadece Muaz'ın görüşlerine tabi olmalarını gerektirir. Yoksa her önüne gelen ictihad ederek, dînî emirler ihdas edebilirdi. O zaman da ya ülü'l-emr diye bir şey kalmaz veya herkes ülü'l-emr olurdu.

Meşveret ise savaş taktiği, düşmana nasıl ve hangi yönden yaklaşılması gerektiği, bir kimsenin elbisesini hangi terziye diktirmesi veya hangi renge boyatması hakkında komşusuna danışması gibi nasların insanlara tanıdığı mübah konularda yapılabilir. Ama dînî emirler, komşuların tavsiyesi ile sabit olmaz.

İbn Hazm'a göre meşveretin nerede yapılacağını da Peygamber açıklamıştır. Bir gün bazı konuşmalar duyunca, bu konuşmaların ne hakkında olduğunu sormuş. Orada bulunanlar da hurma aşıladıklarını söylemişlerdir. O zaman Peygamber, aşılamasalar daha iyi olurdu deyince, onlar da işi bırakmışlar, ama o sene hurmalar verimli olmamıştır. Peygamber bunu duyunca, "dünyevî işler, sizin işinizdir. Ama söz konusu olan şeyler dînî olursa, o bana aittir" demiştir. Burada da görüldüğü gibi meşveretin sadece dünya işlerinde geçerli olması gerekir.

Nitekim İbn Abbas da Kur'an hakkında, rey ileri sürenler Cehennemdeki yerine hazırlansın demiştir. Peygamber de "Allah, ilmi insanların bağrından söküp almaz. Alimlerin ölmesi üzerine alır. Yer yüzünde alimler biterse, insanlar cahil liderler edinir. Onlar da reye inanır. Hem kendilerini, hem de o insanları saptırır" buyurmuştur. İbn Hazm'ın muhtelif metinlerini zikrettiği bu haberlerde, insanların bir gün cahillerden fetva isteyecekleri, onların da yanlış fetva vererek, onları sapıtacakları gibi çok çeşitli fikirler yer alır.

İbn Hazm, Peygamber'in "Sana, şüphe veren şeylerin yerini, şüphe vermeyen şeylere bırak" sözünü de reyin butlanı sadedinde zikrederek, onun makbul olmadığını göstermek üzere genel olarak şeri hükümler taşıyabileceğini şiddetle reddettiği bir kısım sahabe sözlerine temas eder. Buna göre Hz. Ebû Bekir, "Kur'an hakkında, rey ile hüküm verecek olursam, hangi yer beni taşır, hangi sema barındırır" demiştir. Hz. Ömer de rey, her şeyin en doğrusunun Allah tarafından gösterildiği Peygamber tarafından yapılırsa, hakikat olabilir. Fakat biz insanlar yaparsa, zan ifade eder demiştir.

Hz. Ali de "dinde rey geçerli olsaydı, ben meshin alt kısmının meshedilmesini tercih ederdim. Halbuki Peygamber, üstünün meshedilmesine hükmetmiştir" demiştir. Ona isnad edilen daha bir seri haber var ki, onlardan birinde de onun kâdîlerin üç sınıf olduğunu, bunlardan bilerek yanlış hüküm verenlerle yanılarak yanlışlık yapanların Cehenneme gidecekleri, buna karşılık sadece isabet edenlerin Cennete gidecekleri ifade edilir. Halbuki Peygamber'e isnad edilen başka bazı haberlerde,üç sınıf kâdî olduğu, bunlardan hakikatı bilerek hüküm verenlerin Cennete gidecekleri, cehaletle hüküm verenlerle hakikatı bildiği halde, kendi görüşüne göre karar verenlerin Cehenneme gidecekleri ifade edilir. İbn Mesûd da "de ki, ben dîni tebliğ için sizden bir ücret istemiyorum ve ben, kendiliğimden bir şey iddia edenlerden de değilim"[1] ayetine dayanarak, bir kimsenin bildiği bir meselede konuşması, bilmediği bir konuda da "bilmiyorum" demesi gerektiğini ileri sürer.

İbn Hazm'a göre.İbn Abbas ve İbn Mesûd dahil bazılarının, bir kısım insanlara ictihad et, dedikleri varit olmakla beraber, bundan insanların kişisel olarak ilmî araştırma yapmalarının anlaşılması gerekir. Çünkü bu, bir şeyin hükmünün Kur'an ve sünnette aranması için gayret sarfedilmesi anlamındadır. Ona göre reyin reddedilmesiyle doğacak olan hukûkî boşluklar, ahad haberlerin mutlak olarak ilim ve amel ifade ettiğinin kabul edilmesi yoluyla karşılanabilir. İbn Hazm bu görüşlerini, Ebû Mûsa el-Eşarî bir kâdînin hakikat aynen ortaya çıkmadıkça hüküm vermemesi gerektiğini beyan edince, Hz. Ömer'in bu konuda en doğru görüşün bu olduğunu tevsik etmesi ve tarihi süreç içinde reyin tecviz edilmemesi varsayımına bağlar.[2]

Ahmet b. Hanbel de Şâfiî, Mâlik ve Ebû Hanife'nin bir takım kişisel görüşleri olduğunu ifade ederek bunların da bir nevi rey olmaktan başka bir şey olmadığını ve gerçek hüccetin de eserle sabit olabileceğini söylemiştir. Ayrıca bu sözle onun eser tabirinin sadece Peygamber ve sahabe sözleri ile sınırlı olduğunu ifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Ahmet b. Hanbel, ayrıca fakihlerin fetvasını geçerli saymayarak, ehl-i hadisin fetvasına uyulmasını ve zayıf da olsa bazı hadislerin reyden makbul olduğunu belirtmiştir. Sahnun İbn Said de yerine göre insanların idam edilmesine, herhangi bir kadın haram zannedildiği halde, helal sayılmasına ve bazı hakların ihlal edilebilmesine neden olabilecek reyin, fütursuzca kullanılmasının vebal olduğunu söylemiştir. O nedenle rey yerine salih kulların taklid edilmesinin daha uygun olacağını belirtmiştir.

1) Saad, 86.
2) **İhkâm**, II, 213-227.Muhalla, I,52,93,III,137,IX,184,

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

I-TAKLİDCİLİK

A- GİRİŞ

İbn Hazm, taklidçilik konusunda şöyle diyerek başlar: Ortada bir çok görüşler olduğu halde, bu görüşlerden birini kabul eden bir kimse, bunu ya elinde bulunan sahih delillere kıyas ederek veya hiçbir sahih delil olmadığı halde kabul eder. Şayet böyle bir görüşü sahih deliller sayesinde kabul etmiş ise onun delili de ya eskiden beri mevcut olan görüşlerden birinin aynı veya gayrı olabilir. Ama ona göre daha başka da ihtimaller vardır. Mesela bir kimse, belli bir görüşü gerçekte zayıf olduğu halde, sahih zannederek itimat ettiği bir delil sebebiyle kabul etmiş de olabilir. İbn Hazm genel olarak, dini deliller hakkındaki görüşlerini de biz sahih delilleri Takrib adlı eserimizde açıkladık [1] diyerek ifade eder.

Bir insanın zayıf bir delile dayanarak, bir şeye inanması da iki şekilde meydana gelir. Ya genel olarak ilham, istihsan ve reyin delil olduğuna inanan insanlar gibi kendi hevasına veya istihsana uygun olduğu için kabul etmiştir veya peygamberden sonra ortaya çıkan bazıları gibi taklid yoluyla kabul etmiştir. Bir kimsenin etimolojik olarak, boyun halkası (kılâde) sözünden alınan taklidi kabul etmesi de tıpkı bir kişinin herhangi bir meseleyi birinin uhdesine atması anlamındadır. Ama taklidi kabul eden çoğu insanlar, daha sonra onun bir nevi kusur olduğuna vakıf oldukları zaman takip ettikleri yolun, gerçekte taklid olmadığını ifade etmek üzere biz kimseyi taklid etmiyoruz, bilakis birilerine ittiba ediyoruz demişlerdir. el-Cüveynî (478) de kendi zamanında genel olarak sahabenin taklid edilmesi fikrini benimseyenler olduğu halde, onlardan sadece meşhur olanların taklid edilmesine herkesin karşı çıktığını belirtir.[2] Taklidciliği kabul eden Gazali de onun bir müctehide ittiba edilmesi anlamında olduğunu ifade eder.[3]

İbn Abdulberr'e (463) göre taklidin batıl olmasının sebeplerinden birisi, onun araştırmacılığa mani ve bir kısmının rasgele insanlara gelişi güzel bir şekilde tabi olmasıdır. Halbuki belli bir görüşü kabul eden insanların, onun kimler tarafından ifade edildiğini de bilmeleri gerekir. Çünkü bazan münafıklar da cazip şeyler söyleyerek insanları mechul hedeflere sürükleyebilir.

1) **İhkam,** V, 210-215; **Muhalla,** I, 66.
2) el-Cüveynî, **el-Burhan,** I146, Katar, 1399; Suyutî, **el-Reddu alâ Men Ahlede,** 126, 149.
3) Gazali, **Menhul,** 472-474, 488-494, **Mustasfa,** II, 374-378.

Taklidin sakıncalarından biri de kısas ve nikah gibi ciddi konulara raslaması halinde, istenmeyen sonuçlara sebep olmasıdır.[1] Ancak el-İsnevî sahabenin taklid edilmesinin caiz olduğunu söyler.[2]

İbn Hazm ise taklidcilikte "önemli olan şeyin mana olduğunu, yoksa onu takip eden kimselerin ona verdikleri isim olmadığını, bilakis onun mana olarak uygulanmasının da batıl olduğunu ifade ederek, taklid ehlinin filan veya falanın söylediği bir söze tabi oldukları sürece, Allah'a âsî olduklarını söyler. Çünkü bunların görüşlerine uyduğu kimseler, gerçekte görüşlerine uyulması Allah tarafından emredilmiş olan insanlar değildir. Dolayısıyla taklidi kabul edenler de uyulması gerekmeyen insanlara uymuş olmaktadırlar. İbn Hazm'a göre taklidciliği meşru sayanların kendileri tarafından taklid edilen birisi ile başkalarının taklid ettiği diğer insanlar arasında ne fark olduğunu veya bu tür insanlardan kimin daha âlim olduğunu tayin etmeleri mümkün değildir. İbn Hazm taklidcilik ettikleri için genelde Malikileri suçladığı halde, bir görüşe göre muahhar Malikî müellifler taklidciliği müdafa etmekten vazgeçmişlerdir.

B-TAKLİD FİKRİNİ İSPAT VE NEFYEDEN MEVKUF HABERLER

1-SAHABENİN SAHABEYİ TAKLİD ETMESİ:

Bazı taklidcilere göre taklidcilik her bakımdan meşrudur. Nitekim İbn Mesud da Hz. Ömer'i taklid etmiştir. Halbuki İbn Hazm'a göre İbn Mes'ûd Hz. Ömer'e sadece bir yerde tabi olmuştur ki, o da dedenin kardeşlerle birlikte Mirascı olması halinde, alacağı pay konusudur. Ama bu da ihtilaflıdır. Çünkü dedenin bir yerde üçte bir, başka bir yerde de altıda bir alacağı söz konusudur. İbn Mesud'un Ömer'e tabi olması ise taklid'in meşruiyetinden değil, bilakis onun halife olan Ömer'in valisi olmasındandır. Buna karşılık İbn Mesud, Ömer'e yüzlerce konuda muhalefet etmiştir. Ona göre bazıları da Ebu Hanife, Şafiî ve Malik'in İbn Mesud'u taklid ettiğini zannetmişlerdir, ama gerçekte onlardan hiçbiri, İbn Mesud'u ne taklid etmiş, ne de görmüştür. Ayrıca İbn Hazm'ın tahric ettiği bazı haberlere göre sahabe arasında Kur'an ve Sünneti en iyi İbn Mesud'un bildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Mesruk da bunu söylemiştir. O nedenle bu kadar bilgili birisinin başkalarını taklid ettiğini iddia etmek doğru değildir.

Bazıları da taklidin fıkıhta vaz geçilmez bir usul olduğunu belirtmek üzere kasaptan et almak için dahi taklide uymak zorunda kalındığını, çünkü kesim sırasında onun besmelesine tabi olmak gerektiğini ifade etmişlerdir. İbn Hazm ise bunu merkeplerin bile söyleyemeyeceğini ifade ederek, eğer taklid bu ise o zaman Yahudi veya hıristiyan demeden herkesin taklid edilebileceğini, bunun ise doğru olmadığını söyler. Çünkü İslamda ehli kitabın kestikleri de yenebilir. O nedenle bir insanın kasapla olan alışverişi

1) İbn Abdulberr, a.g.e., II, 109-120.
2) İsnevî, a.g.e., 526-530; İbn Hacib, a.g.e., 218; Amidi, a.g.e., IV, 192-93; Şîrâzî, **Luma,** 125-27, Beyrut, 1985.

taklid değildir. Nitekim Sahabeden bir kısmı, peygambere "Ya Rasulallah! daha yenilere kadar kafir olan bir kısım insanlar getirip et satıyorlar. Onların besmele çekip çekmediklerini de bilmiyoruz" dedikleri zaman Peygamberimiz; "bu tür etler üzerine, besmele çekin ve yiyin" diye buyurmuştur. İbn Hazm'a göre ehli kitabtan birinin kestiği etlerin yenmesi, taklit ehlinin ileri sürdüğü bir kısım yalın iddialarla değil, bilakis Kur'an ayeti ile de sabittir. Nitekim o şöyle der: Eğer bazı insanlara uyulması, naslar veya icma ile sabit olsaydı, biz de onlara uyardık. Fakat o zaman da buna taklid denilemezdi.

Taklidciliği meşru sayanlardan bazıları da bunu Hz. Ömer'in de kabul ettiğini ve onun "Hz. Ebu Bekr'e muhalefet etmekten istihya ederim" dediğini nakletmiştir. Ama İbn Hazm'a göre bu istidlâl beş ayrı yönden batıldır. Her şeyden evvel, bu haber uydurmadır. Ama uydurma olmasa bile onu istidlâl edenlerin aleyhine bir delil olurdu. Kaldı ki, birazcık bilgi sahibi olan herkes de bilir ki, Hz. Ömer'in Ebu Bekr'e muhalefeti meşhurdur.[1] Mesela Ebu Bekr, ehl-i riddenin köle olarak kalmasını ileri sürdüğü halde, Hz. Ömer onların hür olarak ailelerine gönderilmesini kabul eder. Hz. Ebu Bekr fetih yoluyla alınmış toprakların gaziler arasında pay edilmesini ileri sürdüğü halde, kendisi bu toprakların vakıf yapılmasını ifade etmiştir.

Taklitçilerin dayandığı haberlerden birine göre Hz. Ömer "ben, yerime halifenin kim olacağını tayin etmiyorsam biliniz ki, Hz. Peygamber de yerine kimseyi tayin etmemişti. Şayet yerime birini tayin edecek olursam biliniz ki, Hz. Ebu Bekr de kendi yerine tayin etmişti."[2] demiştir. İbn Hazm'a göre bu haber de herşeyden evvel Hz. Ömer'in Hz. Ebu Bekr'i taklid ettiğini değil, bilakis ona muhalefet ettiğini gösterir.Çünkü Hz.Ebu Bekir yerine tayin ettiği halde kendisi böyle bir şey yapmaktan kaçınmıştır. Kaldı ki, mezkur haberin delaleti sahih olsa bile bu hal sadece iki kişi arasında cereyan eden taklidciliğin aynısının, bir kısım insanlarla Ebu Hanife veya Malik arasında da aynen geçerli sayılmasını gerektirmez.

İbn Hazm'a göre mezkur haberi, Ömer'in taklidciliği bakımından istidlal edenler isi gayr-i makul kişilerdir. Çünkü Ömer'in kendi sözleriyle istihya ettiğini beyan ettiği bir iddiayı ileri sürmekten istihya etmemişlerdir. Nitekim Malikiler'in sahiplendiği Malik'in Muvatta'ında da Ömer'le Hz. Ebu Bekr'in ihtilaf ettiklerine dair bir seri haberler yer almaktadır. Malikîler burada Hz. Ebu Bekr'e isnad ettikleri altı kaziyyeden beşine, Ömer'e isnad ettikleri kaziyyelerin de otuzuna kendileri muhalefet etmişlerdir. O halde, onların bir yanda Ömer ve Ebu Bekr'in sözlerini terkederken, öbür yanda taklidin meşruiyetini ispat etmek için onların görüşlerini ihticac etmeleri doğru olmaz.[3]

Taklidcilerin baş vurduğu delillerden birine göre bir namaz meselesine dair İbn Mesud'un görüşlerinden biri, Cündeb'e arz edildiği zaman o da İbn Mesud'un, sözlerine muhalefet edemeyeceği birisi olduğunu ifade etmiştir. Mesruk ise sahabe arasından İbn Mesud, Ömer, Ali, Zeyd b. Sabit, Ubey b. Ka'b, Ebu Musa el-Eş'arî gibi altı kişinin fetva verdiğini, ancak Ömer karşısında İbn Mesud, Ali karşısında Ebu Musa el-Eş'arî, Ubey b. Ka'b (21) karşısında da Zeyd b. Sabit'in görüşlerinin terkedilebildiğini haber vermiştir.[1]

1) **İhkâm**, II, 233-244.
2) **İhkâm**, II, 243-244.
3) **İhkâm**, II, 243-244.

İbn Hazm, bu haberlerin de taklidcilere fayda vermeyeceğini söyleyerek, şunları sıralar: Bu rivayetleri meşhur yalancı Cabir el-Cu'fî (127) nakletmiştir.[2] Sahih olsa bile onlardan hiç biri, İbn Mesûd'un Ömer'e uymadığı gerçeğini nefyetmeye yeterli olmazdı. Çünkü bir çok haberlerde sabittir ki, onlar arasında muhalefet olduğu muhakkaktır. Nitekim Ebû Mûsâ el-Eş'arî de özellikle dînî konularda Ali'yi dinlememiş ve ona biat etmekten imtina etmiştir. Zeyd b. Sâbit de aynı şekilde Ubey b. Ka'b'a tabi olmamıştır. Bunun örnekleri, özellikle feraiz ve kıraat konularında meşhurdur.[3] O halde, bu rivayetleri Cabir'in uydurduğu muhakkaktır. Ayrıca belirtmek isteriz ki, mezkur haber sahih olsa bile onun taklidcilerin görüşlerine destek sayılması mümkün değildir.

İbn Hazm'a göre taklidcilerin ileri sürdüğü bilgiler arasında kimin taklid edileceği konusunda bir takım çelişkili iddialar vardır. Çünkü daha sonra gelenler Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî gibi kendi aralarından birini taklid ettikleri halde, taklidin meşruiyeti için taklid edilmeleri gerektiğini ileri sürdükleri Hz. Ömer ve benzerlerini taklid etmemişlerdir. Eğer öncekilerin taklid edilmesi gerekse idi, Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî'nin taklid edilmesi doğrudan batıl olurdu. Şayet öncekilerin taklid edilmesi batıl ise sonrakilerin taklid edilmesi, ondan daha da batıl olacaktır.

Taklidcilere göre a'manın kıbleyi göstermesi nasıl geçerli ise, bazı kimselerin taklid edilmesi de öyle geçerlidir. Halbuki İbn Hazm'a göre bu konuda geçerli olan taklid değil, bilakis ihbardır ki, özellikle a'manın kıbleyi göstermesi hakkında icma vardır.[4] Bazıları da bu amaçla "iyilik yapan bir insan olarak, kendisini Allah'a teslim eden İbrâhîm'in Allah'ı bir tanıyıcı dinine tabi olandan daha güzel dinli kim olabilir"[5] ayetini istidlal eder. Ama İbn Hazm, bu istidlali saçma sayarak, burada taklid edilmesi gereken yegane şeyin, Allah tarafından emredilmiş olan bir din olduğunu söyler. O nedenle kendisinin karşı çıktığı taklidciliğin de taklid edilmesi, Allah tarafından emredilmeyen ve Peygamberin dûnundaki birilerinin taklid edilmesi olduğunu ifade ederek, ahad haber ve icmaa uymanın da taklid olmadığını belirtir.

İbn Hazm'ın Zâhirîliğine göre Allah tarafından taklid edilmesi emredilen bazı kimseler bulunduğu bahane edilerek, bir takım insanlar taklid edilmez. Çünkü Allah ta-

1) a.e., 243-244.
2) a.e., 243-250.
3) a.e., 243-250.
4) a.e., 245-250.
5) Nisâ, 125; İsnevî, a.g.e., 443-446.

rafından taklid edilmesi emredilenlerin adı başka, diğerlerinin adı daha başkadır. Nitekim hınzıra koç demekle mübah olmadığı gibi koça hınzır demekle de haram olmaz. Gerçekte bu cümleler sadece taklitçiliğin reddedilmesini ihsas etmekle kalmıyor, aynı zamanda İbn Hazm'ın isimciliğe (nominalisme) dayalı zahiriliği hakkında da bazı fikirler vermektedir.

İbn Hazm, taklidcilerin Muâz'a isnad ettikleri bazı haberler olduğunu, fakat bu haberlerin onların değil, bilakis kendi görüşlerini teyid ettiğini vurgulamak üzere Muâz'ın müslümanların kafirlere varis olabileceklerini sünnet yaptığını, taklidcilerin de ona tabi olarak bu hükmü dinin emri saydıklarını ifade ettikten sonra, bunun dinle istihza etmek olduğunu söyleyerek şunları ilave eder: Eğer onlar, bu haberlerle müslümanların Ebû Hanife, Mâlik veya Şâfiî'yi taklid etmeleri için gerekçe saymak istiyorlar ise ahmaklık etmektedirler.

İbn Hazm'a göre taklidciler, selefe ittiba edilmesi için genelde şu ayetleri istidlal etmiştir: Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan emir sahiblerine de itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah'a ve Peygamber'ine havale edin. Eğer, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, bu hem hayırlı, hem de netice itibariyle daha güzeldir. Müminlerden özür sahibi olmaksızın evlerinde oturanlarla Allah yolunda mallarıyla canlarıyla savaşanlar bir olmaz.Allah, mallarıyla canlarıyla savaşanları derece itibariyle oturanlardan çok üstün kılmıştır. Allah, hepsine de Cenneti vad etmiştir. Allah, savaşanlara oturanlardan daha büyük bir ecir vermiştir."[1] İslamda birinci dereceyi kazanan muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olan kimselerden, Allah, razı olmuştur. Onlar da Allah'tan razı olmuştur."[2] And olsun ki, Allah müminlerden, seninle o ağacın altında biat ederlerken razı olmuştur. Muhammed Allah'ın Rasulüdür. O'nun maiyetinde bulunanlar da kafirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidir. Onları ruku ve secde ediciler olarak görürüsün."[3]

İbn Hazm'a göre bütün bu naslar, esasen taklidciliğin aleyhine delillerdir. Çünkü bunlardan bazıları, Sahabe için sadece sena mahiyetinde olup onların taklid edilmelerini amir hüküm değildir.[4] Ona göre sahabe kendi görüşlerini Peygamberin sözleri karşısında terkettiği halde, taklidciler sahabe sözlerini Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî'nin sözleri karşısında bırakmışlardır.[5]

İbn Hazm'a göre taklidcilerin taklid edilmesini ileri sürdükleri Hz. Ebû Bekir ve Ömer de yanılabilir, nitekim bunu Peygamber (S.A.V.) de kabul etmiş ve onlar bir seferinde yüksek sesle tartıştıkları için "Ey iman edenler! seslerinizi Peygamber'in sesinden yüksek çıkarmayın. O'na, sözle birbirinize bağırdığınız gibi bağırmayın ki, siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir."[1] ayeti nazil olmuştur.

1) Nisâ, 59-95.
2) Tevbe, 100.
3) Fetih, 18-29.
4) **İhkâm**, II, 243.
5) a.e., 244.

İbn Hazm, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in fiilen hata edebileceklerini Peygamberin de haber verdiğine dair başka bazı Buharî haberi nakleder ki bunların çoğu, yanılmaları muhtemel olan insanların taklid edilmesinin gerekmediğini vurgular.[2] Mesela ona göre taklidcilerin dayandığı ve Peygamber'e isnad edilen "Siz, benim hakkımda ihtilaf etmeseydiniz, ben de size muhalefet etmezdim" mealindeki haber de sahih değildir.[3] O nedenle Ebû Bekir ve Ömer'in görüşlerinin ne dünya işlerinde, ne de İslam şeriatında taklid edilmesi vacip değildir.[4] Başka bir haberde de Hz. Ebû Bekir ve Ömer ihtilaf ettikleri zaman Peygamberin onları ikaz ettiği varittir. Ama İbn Hazm, bu haber için de kendine özgü üslubuyla şunu ifade eder: "Bu haber sahih değildir. Sahih olsa bile taklidciliği desteklemez."[5]

2-RAŞİD HALİFELERİN TAKLİD EDİLMESİ:

Peygamber'e isnad edilen "Benim sünnetime ve Râşid Halifeler'in sünnetine sarılınız" hadisi hakkında İbn Hazm, Peygamber'in yetkileri dışında bir şey konuşmayacağını ifade ederek, Râşid Halifeler'in de kendi aralarında ihtilaf ettiklerini kaydeder. Ona göre bu konuda sadece üç ihtimal yer alabilir.

a- Bunlardan birine göre bizlerin, onların ihtilaf ettikleri şeylerin hepsine birlikte uymamızın muhtemel olmasıdır ki, bu asla mümkün olamaz.Mesela miras konusunda Ebû Bekr'e göre dedenin aslî (usul ve furu') vârisleri,onun mallarının tamamını alması gerektiği halde, kardeşine bir şey verilmez. Ama Hz. Ayşe'ye göre terekenin üçte birinin ona verilmesi vacip olur. Halbuki Hz. Ömer'e göre murisin kardeşine, mîrastan arta kalan kısmın tamamı verilir. Ama Hz Ali'ye göre ona sadece altıda bir vermek gerekir. Ancak bunların tamamına birlikte uymak fiilen mümkün olmaz.

b- Bu görüşlerden herhangi birine uymak mübah denilecek olursa, ibn Hazm'a göre bu iddia da islamdan çıkmayı gerektirir. Çünkü bu, Allah'ın dininin kendi tercihlerimize terkedildiği iddiasını ihsas eder ki, bu da sonuçta hem bir kimsenin dilediği bir şeyi haram saymasının tasvip edilmesini, hem de yerine göre birimizin haram saydığı bir şeyi diğerinin mübah kılması sonucunu celbeder. Halbuki "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Onları çiğneyip, geçmeyin."[6] "Bu gün sizin dininizi ikmal ettim. Üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak müslümanlığı verip, ondan hoşnut oldum."[7] "Allah'a ve onun Rasulü'ne itâat edin. Birbirinizle çekişmeyin"[8] ayetleri, bu yolu men

1) Hucurat, 2.
2) **İhkâm**, II, 243-247.
3) a.e., 243-247.
4) a.e., 243-247.
5) a.e., 243-247.
6) Bakara, 229.
7) Mâide, 3.
8) Enfal, 46.

eder ve gerçekte haram olan bir şey kıyamete kadar haram, vacib olan bir şey vacib ve mübah olan da mübah olarak baki kalacaktır. O halde, buraya kadar zikredilen her iki ihtimal de batıldır.

c- Bizim için bir ihtimal daha var ki, o da sadece sahabenin icmâ ettikleri hükümlere tabi olmaktır ki, İbn Hazm da bunu tasvip etmiştir.[1]

Peygamber'in Râşid hâlifler'e uyulmasını emretmesi ise şu iki ihtimalden birine dayanmış olabilir ki, bu da Peygamberin, birilerinin kendi sünnetinden başka bir sünnet ihdâs edebilmesini kabul etmiş olması demek olur. Halbuki İbn Hazm'a göre bunu ancak irtidat etmiş olanlar iddia edebilir. Çünkü dinî emirler genel olarak ya vacib veya gayr-i vacip ya da haram veya helal olabilir. O halde, Râşid Halifeler'in sünnet koyabiceğini kabul eden bir insan, bir şey Peygamber zamanında helal olduğu halde, daha sonra haram kılınabileceğini veya Peygamber zamanında haram olduğu halde, daha sonra helal sayılabileceğini kabul etmiş olmaktadır. İkinci ihtimal ise Râşid Halifeler'in taklid edilmesini Peygamber'in de kabul etmesi ve onların her meselede kendi sünnetine tabi olacaklarını haber vermiş olmasına dayanmış olabilir ki, İbn Hazm'ın kabul ettiği de bu görüştür.

Bazıları da onları Peygamber sünnetinin bulunmadığı konularda taklid etmek gerektiğini ileri sürmüştür. İbn Hazm ise hakkında Peygamber sünneti bulunmayan hiç bir şey olmadığını tekrar ederek, taklidcilerin bu görüşü yasalaştırmak için daha başka haberlere müracaat ettiklerini de beyan eder ki, bunlardan biri, Kadı Şüreyh'in (78) Hz. Ömer'e yazdığı bir mektuba karşılık, onun verdiği bir cevabı istidlal etmeleridir. Buna göre Hz. Ömer, Kadı Şüreyh'e evvela Allah'ın kitabı ile hüküm vermesini, onda bulamazsa Peygamber'in sünnetine muracaat etmesini ve salih kulların koyduğu hükümleri kullanmasını, yoksa kendi ictihadı ile hükmetmesini, bu da mümkün olmazsa yanlış hüküm vermektense meseleyi bırakmasının daha hayırlı olacağını tavsıye etmiştir.

İbn Hazm'a göre onların iddialarını, bu haber de teyid etmez. Çünkü Hz. Ömer, Şüreyh'e bazı salih kulların kişisel görüşlerine değil, bilakis salih görüşleri arasından birbiriyle uyumlu olanlara uyulmasını haber vermiştir. O halde, Hz. Ömer salih kullar tarafından hakkında icmâ edilen konuların kabul edilmesi ve kıyas vs. ile varılan hükümlerin reddedilmesi fikrini tasvip etmiştir. Ona göre Râşid Halifeler'in sünneti fikri de her zaman için birilerinin taklid edilmesini mucib değildir. Nitekim Hz. Ömer de kendi görüşlerinin sadece bir teklif olduğunu, gerçek hükmün ise Peygamber'in sözlerinde yer aldığını ifade etmiştir. Nitekim hakkında Peygamber'in açıklaması bulunan hacla ilgili bir meselede görüş almak isteyen birini azarlayarak, kendisini Peygamber'in sözlerine muhalif kılabilecek sorular sormaması gerektiğini belirtmiştir.[1]

---

1) **İhkâm**, II, 247.

İbn Hazm'a göre Râşid Halifeler'in kendi aralarında bazan ittifak, bazan da ihtilaf olmuştur. Onların ittifak ettikleri konulara göre taklid edilmeleri de doğru değildir. Çünkü yukarıda geçen "Sizden olan emir sahiplerine itaat edin" ayeti de taklidin her nevini nehyeder. Çünkü bu ayette, Allah tarafından itaat edilmesi emredilen şeyler, emir sahiplerinin kendi görüşleri değil, bilakis onların Peygamber'den öğrenerek bize kadar rivayet yoluyla naklettikleri haberlerdir. Şayet bu ayet, bir kısım insanların diğer insanları taklid etmesini emretmiş olsaydı, o zaman kimin kimi taklid etmesi gerektiğinin tayin edilmesi de gerekirdi. O halde denebilir ki, bu ayete göre taklid edilmesi gerekenler de sadece bir kısım insanlar değil, bilakis bütün ehl-i ilmin hakkında icmâ ettikleri ilmî hükümlerdir.

3- Ulu el-Emr, ve Nesiller Arası Taklid Silsilesi:

a- Dinî meselelerin Peygamber'e ircaını âmir "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir şey hakkında ihtilafa düşerseniz, onu Allah'a ve Rasulü'ne havale edin"[1] ayeti de gerçekte ihtilaflı konuların çözümünde sadece Kur'ân ve Peygamber'in sözlerine müracaat edilmesini âmirdir. O halde buradaki ülü 'l-emr tabiri, ehl-i ilim demek olduğuna göre itaat edilmesi vacib olan şeyler de onların icmâ ettikleri konular olması gerekir.

Taklidcilerin dayandığı "Muâz, imama sonradan katılanların fevtettikleri rekatları tamamlamalarına hükmettiği için peygamberin,Muaz sizin için sünnet koydu" ibaresine gelince, bu da sahih değildir. Sahih olsa bile İbn Hazm bunun onların görüşüne destek olmadığı kanaatindedir. Çünkü burada, imama sonradan ulaşmakla fevtedilen kısmın tamamlanması meselesi, ilk defa Muâz tarafından ihdas edilmemiş, bilakis onu Peygamber'in kendisi emretmiştir.Nitekim onun bir hadiste de "imama ulaştığınız zaman ona uyarak namaz kılın, fevtettiğinizi de tamamlayın" diye buyurduğu da varittir. Halbuki Muâz, bu durumda namazın imam tarafından uzatılmasını teşrî etmiştir ki, Peygamber bu konuda ona kızarak, görüşünü değiştirmesini istemiştir.[2]

Taklidcilerin kullandığı ve "Benden sonrakilere uyunuz" diye Peygamber'e isnad edilen bir haber daha var ki, İbn Hazm'a göre o da sahih değildir. Çünkü o da Rebi'nin kim olduğu bilinmeyen bir kölesi ve hüccet sayılması hiç bir surette mümkün olmayacak olan Mufaddal el-Dabbî tarafından nakledilmiştir. Peygambere "Benden sonra gelecek olanlardan özellikle Ebû Bekir'e uyun, Ammar'ın hidayeti ile nurlanın ve İbn Ümmi Abd'in ahdine sarılın" diye isnad edilen bir haber daha var ki, İbn Hazm'a göre, bu da sahih değildir. Çünkü onun isnadında geçen Sâlim zayıf, Rebi'nin kölesi olduğu söylenen Hilal ise meçhuldür. İbn Hazm'a göre eski mezheblerin mensupları, Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî için (Ahmed b. Hanbel'e söz yok), Ebû Bekir ve Ömer'in görüşlerini terketmişlerdir. İbn Hazm, buraya kadar zayıf saydığı haberlere karşı, Peygamber'in,"size, Kur'ân ve hadis gibi iki şey bırakıyorum. Onlara sarıldığınız sürece, sapmazsınız." sözüne dayanarak, taklide yer olmadığını ifade eder.[3]

1) Nisâ, 59. 2) **İhkâm**, II, 250.

b- Sahabe-Yıldız Kıyası ve Bazı İhtilaflar:

"Ashabım yıldızlar gibidir. Hangisine uyarsanız doğruyu bulursunuz." haberi de İbn Hazm'a göre sakıttır. Çünkü onun isnadında yer alan Süfyan zayıf, Haris b. Gusayn olarak bilinen Ebû Vehb el-Sakafî ve Sellam b. Süleyman ise mevzu haber nakletmekle meşhurdur. Ancak bu haber sahih de olsa taklidcilerin görüşlerini desteklemez. Çünkü yıldızlar da her zaman doğru yolu göstermez.

Bu konuda bazı haberler daha var ki, bunlardan biri de Peygamber'in bir gün yatsı namazına geç kaldığını gören Hz. Ömer onu namaza çağırdığı zaman o da "Peygamber'i inzar edecek olan siz değilsiniz" demesidir. Savaş halinde Lâ İlâhe illellah dediği halde, bir düşmanın öldürülmesi meselesi konuşulurken, Üsâme tarafından bazı insanların kendi canlarını kurtarmak için şehadet getirmiş olabileceği ihtimali dile getirildiği zaman da Peygamber "Ne o, kalbini yarıp içine mi baktın?" diye buyurmuş, Üsâme de mahcubiyetinden nasıl bir müslüman olduğumu şimdi anladım demişti. Çünkü burada yanlış bir te'vilcilik söz konusu idi.

Peygamberin oruçta hanımını öpmesi konusu Hz. Ömer tarafından tevil edildiği zaman peygamberin onu ikaz etmesi, el-Ensârî'nin de onun oruçta cünüp olarak sabahlamasını tevil ederek, bu işin onun zatına mahsus olduğunu söylemesine Peygamber'in kızması da Onun emirleri karşısında, sahabe ictihadının bir şey olmadığını ve tevil gibi taklidin de batıl olduğunu gösterir. Nitekim Hz. Ömer, parmakların diyeti için 25 deve keffareti ile cezalandırmaya hükmettiği halde, Said b. el-Müseyyeb bu konuda Peygamber'in bilakis on deve ile hükmettiğini nakletmiştir. Bu da sahabenin halifeleri bile taklid etmediğine delalet eder. Ancak bu sözler, İbn Hazm'ın İbn el-Müseyyib'i sahabe saydığını da gösterebilir.

İbn Hazm, bazıları tarafından buraya kadar kullanılan bilgileri zikrettikten sonra sahabenin bazan yanıldığını, bazan da isabet ettiğini ifade ederek, onlar dahil hiç kimsenin taklid edilmemesi gerektiğini tekrar eder. Ona göre İbn Abbas'ın azil konusunda ki bir görüşünde, Muaviye'nin de daha fazla altına karşı belli bir mikdardaki altının faize verilmesini kabul etmesinde de görüldüğü gibi zaman zaman genel inanca aykırı ictihad edildiği de olmuştur. Ayrıca Birva binti Vaşık kıssasında da görüldüğü gibi İbn Mesud da kendi fikrini ileri sürmüş ve doğru ise Allah'tandır, yanlış ise bendendir demiştir. Hz. Ayşe de Peygamber tarafından bazı konularda ruhsatlı emirler vaz edildiği ve bazıları tarafından bu ruhsata uyulmadığı zaman "ne oluyor onlara ki, bana verilen ruhsatları küçümsüyorlar. Halbuki ben, Allah'ı onlardan daha iyi bilirim ve Allah'tan onlardan daha çok korkarım" buyurmuştur.

İmam-ı Mâlik'e, ihtilaflı iki hadisle birlikte amel eden bir kimsenin durumu sorulduğu zaman hakikat hakkında isabet edilmedikçe, bunun doğru olmayacağını ve gerçekte hakikatın bu haberlerden sadece birinde bulunabileceğini ifade etmiş olduğu halde, İbn Hazm daha sonra gelen Mâlikî'lerin bu habere dayanarak, taklidciliğin meşru olduğunu ifade etmeye çalışmalarını da bir nevi çelişki olarak görür.

Taklidciler, Hz. Ömer'in ümm el-evladın satılmasına dair görüşünü de taklide gerekçe saymışlardır. Fakat İbn Mesud, Ali, Zeyd b. Sabit ve İbn Abbas, bu konuda Ömer'e muhalefet etmişlerdir. Bu hale rağmen, Ömer'in taklid edilmesine neyin gerekçe olduğunu soran İbn Hazm, kendisinin de taklidciliğin karşısına çıkarak, bunu otuz ciltlik el-İsal ile Fehm el-Hisal adlı eserinin her yerinde gösterdiğini söyler. Ruku halinde ellerin dizler üstüne konması konusunda Hz. Ömerin "eğer ben öyle yapsaydım, sünnet olurdu" dediği nakledilir. Ama İbn Hazm'a göre bu da taklidciliği desteklemez. Çünkü bunun manası, "Eğer öyle yapsaydım, benden sonra gelecek olan cahiller, onu sünnet zannederlerdi" demektir.[1]

İbn Hazm'a göre sahabe tarafından zaman zaman ictihad edildiği halde, onların kendi ictihadlarına aykırı bir nas bulunması halinde de ondan vaz geçip nassa döndükleri bir gerçektir. Ancak Peygamber de sahabenin bazan yanılabileceğini bildiği için onların taklid edilmesini yasaklamıştır.

c- Azınlığın Çoğunluğu taklid Etmesi:

Taklidcilerden bazıları ise sahabenin vahye şahit olduklarını, o nedenle onların herkesten daha bilgili olmaları gerektiğini ileri sürerken, bazıları da çoğunluğun görüşünün taklid edilmesini benimsemiştir. Ama İbn Hazm'a göre bu görüşlerden her ikisi de batıldır. Çünkü çoğunluğun bilmediğini azınlık da bilebilir. Nitekim büyük bir çoğunluğun bilmediği bir çok şeyleri, yalnız başına Ebû Hüreyre'nin bildiği görülmüştür. Hatta bir seferinde "Muhacir kardeşlerim alışverişle ensarlı kardeşlerim de tarım işleriyle meşgul olurken, ben peygamber'in yanından ayrılmaksızın, ondan din öğreniyordum." demiştir. İbn Hazm diyor ki, bu haber ahad da olsa ona dair burhanlar, onun sıhhatinin tasdik edilmesini gerektirmektedir. Çünkü o zaman Arabistan'da mevcut olan geçim sıkıntısı, müslümanları çok çalışmaya zorluyordu. O nedenle Peygamber de yerine göre bir kişi dahi olsa karşılaştığı herkese dini tebliğ ediyordu.[2]

Çoğunluğun taklid edilmesi, İbn Hazma göre bizatihi mümkün değildir. Çünkü onların taklid edilmesi için onlara dair iki görüşten hangisinin kimler tarafından söylen-

1) **İhkam**, II, 252-255.
2) a.e., 251-260.

diğinin bilinmesi ve her iki tarafa mensup olan insanların teker teker sayılması gerekir ki, bu da hiç bir zaman mümkün olamaz. Bunu yapmadıkca taklid etmenin makbul olmadığı, Kur'ân'da da belirtilmiştir. Nitekim "Ey iman edenler! Yapmadığınızı niçin söylüyorsunuz. Yapmadığınızı söylemeniz Allah katında büyük bir günah olmuştur."[1] buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre taklidciler, çoğunluğun görüşünün kabul edilmesi için Hz. Ali'nin de şehadette çoğunluğun sözlerine itibar ettiğini ileri sürmüşlerdir. Halbuki ona göre Kur'an'a uymayan bu iddiaların kabul edilmesi, hem yukardan beri görülmekte olan taklidciliğin reddedilmesi, hem de sahabenin bizden daha az alim olduğu fikrine sebep olur. Ona göre şehadette çoğunluk değil, bilakis zina, talak ve duyûn konusuna münhasır olan aded fikri geçerlidir.

Mirasta nisap fazlasının zevi'l-erhâma verilmesini Ömer, Ali, İbn Mesud ve İbn Abbas kabul ettiği halde, Zeyd b. Sâbit bu kısmın hazineye kalmasını ileri sürmüş ve genel olarak Mâlikî ve Şâfiîlerin de kabul ettiği gibi çoğunluğun görüşüne rağmen, onun görüşü kabul edilmiş ve bu konuda "Zeyd, size yasa koydu" diye de bir Peygamber sözü nakledilmiştir. Ama diğer bazı deliller gibi bu da zayıftır. Sahih olsa bile onların görüşünü teyid etmesi mümkün değildir. Çünkü bu haberin peşinde "Aramızda en iyi hukukçu, Muâz'dır" ibaresi de yer almıştır ki, madem öyle ise taklidcilerin Zeyd'i taklid etmeleri batıl olur. Bazı taklidciler de "siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülüğü nehyedersiniz."[2] ve "Böylece, sizin insanlara karşı, bu Peygamber de size karşı şahit olmanız için sizi orta (ölçülü) bir ümmet kıldık"[3] ayetlerini istidlal eder. Ama İbn Hazm, bunu da kabul etmez. Çünkü insanlar, ancak hilafı olmayan veya Peygamber'in sünnetinin delalet ettiği konularda ittifak edebilir. Nitekim Ebû Eyyub, Hz. Ömer'in vefatına kadar ikindiden sonra iki rekat namaz kılınmayacağına kâni gözüktüğü halde, daha sonra kendi görüşünden rucu etmiş ve bu konuda soranlara da onu Hz. Ömer'in yasakladığını ifade etmiştir.

d- İmam İctihadı:

Bazıları da imam ictihadının dokunulmazlığını iddia etmiştir. Buna misal olarak, Hz. Ebû Bekir'in insanları eşit sayması ve Hz. Ömer'in de onlar arasında fark gözetmesi zikredilebilir. İbn Hazm'a göre bu konu bir şeriat konusu değil, bilakis İnsanlara tanınmış bir ictihad fırsatıdır ki, bu bakımdan insanlar arasında onlardan birinin fark

1) Saf, 2-3.
2) Âl-i İmran, 110.
3) Bakara, 143.

gözetmesi ile diğerinin onları müsavi sayması arasında fark yoktur. Çünkü her iki görüş de mübah olup tahlil veya tahrim konusu değildir.

İbn Hazm'a göre herhangi bir imamın taklid edilmesiyle ona itaat edilmesi aynı şeyler değildir. Çünkü ona itaat edilmesi vacip olduğu halde, taklid edilmesi öyle değildir. Bu konuda, el-Evza'î de İbn Mesud'un şu sözünü nakleder: İnsanın insanı taklid etmesi doğru değildir. Çünkü bu durumda biri inanırsa diğeri de inanacak, inkar ederse o da inkar edecek demektir. O halde, birisi diğerini taklid edecekse, hayatta olmayan birini taklid etsin. Çünkü hayatta olan birinin, bir gün gelip sapıtmasından kimse emin olamaz. Ama İbn Hazm, bu habere de karşı çıkarak, onun râvilerinden Abade b. Ebî Lübâbe'nin İbn Mesud'la likası olmadığını, o nedenle bu haberin zayıf olduğunu söyler. Ayrıca hayatta olan bir insan gibi hayatta olmayanların da kendi zamanında fitne çıkarmış olabileceğini, bu sebeple bu görüşün bizatihi fasid olduğunu ifade eder. Bazı taklidciler de Bâkıllânî'nin (403) şu veya bu sebeple birisini taklid etmek zorunda kalanlar meyyiti değil, hayatta olanları taklid etsinler dediğini naklederler. Ama İbn Hazm, bunlardan hiç birini kabul etmez.

e- Tebliğ, Taklid ve Risaletin Devamlılığı:

İbn Hazm'a göre taklid caiz olsaydı, taklid edilmesi gerekenlerin kim olduklarının da sayısal olarak bilinmesi gerekirdi. Bunun da her köyde bir alimin bulunduğu ve Endülüs'ten itibaren Ermenistan ve Azerbaycan sahillerine, oradan da Yemen kıyılarına kadar müslüman köyleri bulunduğu nazarı itibara alınacak olursa, mümkün olmadığı görülür idi der. İbn Hazm'a göre "Burada bulunanlar, bulunmayanlara tebliğ etsin. Burada bulunmadığı için dinî emirlerin kendilerine başkaları tarafından tebliğ edileceği kimseler, burada bulunup dinleyenlerden daha zeki olabilir" mealindeki haber de kendi görüşlerini tasdik eder.

İbn Hazm, sahabenin bizlerden daha bilgili olamıyacağı iddiasını da Peygamber'in risaletinin kıyamete kadar baki olduğu inancına dayandırır. Sahabenin fonksiyonu ise ondan dinlediklerini daha sonra gelenlere ulaştırmaktan ibaret olduğu için İbn Hazm, sahabe ile daha sonra gelenler arasında ilim bakımından fark olmadığı ve sahabenin bir takım gizli bilgilere sahip olamıyacağı neticesini çıkarır. Yoksa sahabenin Peygamber'den duyduklarını gizledikleri sonucu ihsas edilmiş olur ki, bu da sonuçta sahabenin tebliğde kusur ettiklerini gösterir. Halbuki bu da düşünülemez. Çünkü bunun mümkün olabileceğini düşünmek, sahabenin adaletinin ıskatını gerektirir. Ama "Rabbinin ayetlerinden biri geldiği gün, daha evvelden iman etmiş veya imanında bir

hayır kazanmış olmayan hiçbir kimseye o günkü imanı asla fayda vermez."[1] ayeti de bunu nefyeder. Nitekim sahabeden bazıları da bilmedikleri bazı şeyleri, tabilerden öğrenmiştir. Bu konuda bir çok örnekler zikreden İbn Hazm'a göre ilmini herkesin takdir ettiği İbn Ömer bile kadınların mescidlere alınmasını nefyeden bir haberi kendi oğlundan öğrenmiştir.[2]

f- Taklid ve Zaman Faktörü:

Yanlış da olsa bir alimin kendi ictihadıyla inandığı bir hükmü, başkalarını taklid yoluyla elde ettiği bir hakikatten daha aziz sayan İbn Hazm, ezmanın tağayyürü ile ahkamın tağayyür edeceğini ileri sürenlere karşı da şiddetle karşı çıkarak, bunun neticede ahkamda artma veya eksilmeye ya da hınzır etinin mübah kılınması veya koyun etinin haram kılınması gibi bir değişikliğe götürebileceğini ifade eder. Ona göre ahkamın tağyirini ileri sürenler, bunu Ömer b. Abdülaziz'e dayandırmışlardır. Ancak gerçekte bu konudaki isnadların tamamı uydurmadır. Bilakis Ömer b. Abdülaziz, zaman içinde değiştiği varsayımı ile yeni bir takım hükümler uydurulmasına karşı çikarak, Ebû Bekir b. Hazm'a , Peygamber'in sözleri ve gerçek alimlerin kaybolmasından endişe ettiğini, o nedenle Peygamber'in sözlerinin yazılı olarak toplanması gerektiğini bildirmiştir.

İbn Hazm, ahkamın değiştirilmesini ileri sürenlerin müşrik olduğunu ve tevbe etseler dahi tevbelerinin kabul edilmeyerek öldürülmeleri ve mallarının tasfiye edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü bunlar dini değiştirmiştir. Peygamber'imiz de "Dinini değiştirenleri, öldürünüz" diye buyurmuştur.

g- Mushaf Meselesi ve Taklid:

Bazıları da taklidin meşruiyyetine sahabenin bazı tasarruflarının delil olduğunu göstermek üzere Peygamber tarafından yapılmadığı halde, Kur'an'ın Ebû Bekir tarafından mushaf haline getirilmesini ve Tevbe 128. ayetinin sadece Zeyd b. Sâbit tarafından bulunmuş olmasına rağmen, mushafa dahil edilmiş olmasını misal olarak verirler. Zeyd b. Sabit'e göre bu ayet, şehadeti, peygamber tarafından iki kişinin şehadetine bedel kabul edilen ve hakkında Ahzab 23. ayetinin nazil olduğu Huzeyme b. Sabit'te bulunmuştur. Durum bu olduğu halde, taklidciler mezkur ayetin Kur'ân'a iki kişinin şehadeti ile dahil edildiğinden bahsetmişlerdir.[3]

1) En'am, 158.
2) **İhkâm**, II, 263-273,Muhalla,lII,175; Ancak, İbn Abdulber de taklide karşı çıktığı halde, daha sonra gelenlerin sahabe kadar alim olabileceği fikrini kabul etmez. a.g.e., II, 118.
3) a.e., 263-273.

C- RAVİ-FAKİH AYRIMI

Eş'arîler, avamdan birinin karşılaştığı bir meselede çevresinde bulunan herhangi bir fakihin görüşüne uyabileceği gibi soruşturmaya devam edebileceğini de tecviz etmişler ve hayatta olmayan insanlara uyulmasında da hiç bir sakınca görmemişlerdir. İbn Hazm ise "Senden evvel kendilerine vahyetmekte olduğumuz erkeklerden başkasını bir peygamber göndermedik. Bilmiyorsanız zikir ehline sorun"[1] ayetine dayanarak, fakih denilen kimselerin gerçekte hadis ravileri olduğunu ifade eder ve mezkur Eş'arî görüşünün yanlış olduğunu söyler.

İbn Hazm'ın açığa çıkarmak istediği şeylerden biri de çeşitli fırkalara bölünmüş olan taklitçilerden bir kısmının taklid ettiği insanlarla başkalarının taklid ettiği kimseler arasındaki farklar meselesidir. Buna göre onlardan bir kısmı, kendilerinin taklid ettiği kimselerin herkesten daha faziletli olduğunu iddia etmeleri halinde, İbn Hazm bunun sonucunda onların hem sahabenin faziletlerini inkar etmiş olacaklarını, hem de bu cevabın Kur'ân'a aykırı olacağını söyler ve Ebû Bekir, Ayşe, Ali, Ömer, Muaz, Ubey, Zeyd, İbn Mesûd ve İbn Abbas'ın, Süfyan el-Sevrî (161), el-Evza'î (151), Mâlik, Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Şafiî, İbn el-Kâsım, Dâvûd el-Zâhirî, Muhammed b. el-Hasan, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr'den (240) daha üstün olduklarının tartışılamıyacağını kaydeder. Ancak ona göre gerçekte efdal olanların taklid edilmesi de doğru olmaz, Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Ömer de diğer sahabilerden efdal olduğu halde, zaman zaman sahabeyi toplayıp onlardan görüş almıştır. Nitekim Ebu el-Derda, bütün geceyi kıyamla geçirmeyi tasvib ettiğini açıkladığı zaman Selman, bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Peygamberimiz de bir sözlerinde, Selmanın Ebu el-Derda'dan daha fakih olduğunu söylemiştir.[2] Halbuki Ebû el-Derdâ, fıkıhla Selman'dan daha çok uğraşmıştır. Çünkü Ebû Derdâ, Bedre katıldığı halde, Selman bundan çok sonra ve ancak Hendek savaşında yer almıştır. O halde Peygamber, mezkur sözleri ile fazileti noksan olmasına rağmen, bir kimsenin fıkhının tam olabileceğini ifade etmek istemiştir. Nitekim el-Müzenî de İmam-ı Şâfiî'nin, insanların kendisini veya bir başkasını taklid etmelerini men ettiğini nakletmiştir. Ayrıca İbn Vehb, ticaret hukukunu Mısırlılardan sonra en iyi Medinelilerin bildiğini söylediği zaman İmam Mâlik bunu nasıl farkettiklerini sormuş, o da senin sayende diye cevap verince, Mâlik, "ben, bilmiyorum da onlar nasıl biliyorlar" diye mırıldanmıştır. İbn Hazm da taklidi red konusunda "Allah'tan başka veliler edinenlerin sıfatı, kendine bir yuva yapan örümcek misalidir. Halbuki eğer bilmiş olsalar, evlerin en çürüğü, her halde örümcek yuvasıdır. Allah, kendinden başka hangi şeye tapıyorlarsa, şüphesiz ki biliyor, o mutlak galiptir. Tam hikmet ve hüküm sahibidir.

1) Nahl, 43.
2) **İhkâm**,II, 281-285; İbn Abdulber, a.g.e., II, 118; krş. İbn Hacer, **Nuzhet el-Samiîn fi Rivayet el-Sahabet an el-Tabiîn**, 10, Beyrut, 1995.

İşte misaller, biz onları insanlar için irad ediyoruz. Alim olanlardan başkası bilmez."[1] ayetini zikreder.

1- Fakihlerin Taklid Edilmesi:

İbn Hazm'a göre Allah'ın ayetleri ile Peygamber'in sözlerini kendi imamının görüşlerine arzedip, onları sadece bu görüşlere uyması halinde kabul eden bir kimse, Allah'a karşı kendine yeni bir sahip ve veli edinmiş demektir ki, o bu konuda "Yahudi ve hıristiyanlar demişlerdir ki , Yahudi veya hıristiyan olanlardan başkası asla Cennet'e giremeyecek, bu onların kuruntularıdır. Onlara de ki, eğer bu iddianızda doğru iseniz, burhanınızı getirin."[2] "O zaman görecekler ki, arkalarından uyulup gidilenler kendilerine uyanlardan hızla uzaklaşmıştır. Hepsi de o azabı görmüştür. Aralarındaki ipler de parçalanıp kopmuştur."[3] ayetlerini istidlal eder. Ayrıca; "Yoksa siz kendi halinize bırakılacağınızı, içinizden cihad edenleri Allah'tan, Rasûlünden ve müminlerden başkasını sırdaş edinmeyenleri Allah'ın bilmediğini mi sandınız? Allah, ne yaparsanız hepsinden haberdardır.[4] "O gün yüzleri ateşe verilip çevrilirken, eyvah biz de keşke Allah 'a itaat etseydik, Peygamber'e itaat etseydik diyeceklerdir. Onlara tabi olanlar da"Ey Rabbimiz! hakikaten biz başkanlarımıza ve büyüklerimize uyduk, onlar da bizi yoldan saptırdılar"[5] öyle ise eğer, doğru söyleyenlerden iseniz, getirin kitabınızı"[6] diye varit olan ayetlere dayanır.

Rebi' bir gün Zührî'ye "benim durumum seninkine benzemez, ben kendi reyimi ortaya koyarım. Dileyen kabul eder, dilemeyen kabul etmez" derken, Ebû Hanife de belli bir hüküm hakkında, biz bunu rey olarak bulduk. Bize, ondan daha hayırlısını getiren olursa bırakır, onun getirdiğini kabul ederiz demiştir.

İbn Hazm da reyin butlanı konusunda şu ayetleri zikreder: "Yahudi ve hıristiyanlar, sen onların dinine uymadıkca senden razı olmazlar. De ki; Allah'ın hidayeti doğru yolun ta kendisidir."[7] "Şeytanın adımlarına uymayın"[8] "Onlar (müşrikler) "Allah'ın indirdiğine uyun" dendiği zaman hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeye uyarız derler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış iseler"[9] "Onlara, Allah'ın indirdiğine ve Peygamber'e gelin denildiği zaman atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeyler bize yeter demişlerdir."[1] "Onlar, bir hayasızlık ettikleri zaman biz atalarımızı da bu hal üzere bulduk. Allah da bize bunu emretti demişlerdir."[2] "Hem Allah'ın size haklarında hiç bir delil ve burhan indirmediği şeyleri, siz, O'na eş tanımanızdan korkmazken, ben eş tuttuğunuz o nesnelerden nasıl korkarım, Şimdi biliyorsanız söyleyin. İki zümreden hangisi korkudan emin olmaya daha layıktır.[3] Bu sefer de sana icabet etmek istemezlerse bil ki, onlar sırf kendi hevâlarının arkasında gitmektedirler. Halbuki Allah'tan dosdoğru bir delil olmaksızın kendi hevasına uyandan daha sapık kimdir?"[4] İbn Hazm'a göre bu ayetlerin muhtelif delaletleri vardır. Bunlardan biri de onların taklid ve reyciliği nehyetmiş olmalarıdır.Ama o, bu ayetlere dayanarak, bir kimse için ister ki selefin salihlerinden bile olsa kadın, erkek, ana ve baba gibi insanların taklid edilmesinin gerekmediğini söyler ve şu ayetlerin de bu noktaya dikkat çektiğini belirtir.

"Tağuttan , ona tapmaktan kaçınıp da Allah'a yönelenlere (gelince), onlar için de müjde vardır. O halde kullarımı müjdele. O kullarım ki, onlar söze dikkatla kulak verirler de onun en güzeline uyarlar. İşte bunlar Allah'ın kendilerine hidayet ettiği kimselerdir. İşte bunlar temiz akıl sahibi olanların ta kendileridirler.[5] Senden evvel, herhangi bir memlekete fena akibetleri haber verici hiç bir peygamber göndermedik ki, ille oranın refah erbabı da gerçekte biz atalarımızı böylece, bir ümmet (din) üzerinde bulduk. Biz de gerçekten onların izlerine uymuş kimseleriz. dememiş olsunlar. O peygamberlerin her biri şöyle demiştir: Ben atalarınızı üzerinde bulduğunuzdan daha doğrusunu size getirdimse de mi? Onlar da biz dediler, o sizin gönderildiğiniz şeyleri (doğru da olsa) inkar edicileriz.[6] Şimdi bana haber ver: Hevasını kendi Tanrısı edinmiş, kendini bir ilim üzerine, Allah şaşırtmış, kulağını, kalbini mühürlemiş, gözüne de bir perde germiş bir adama Allah'tan başka kim hidayet edebilir. Hala iyi düşünmeyecekmisiniz."[7]

2- Taklidci Yorumların Çelişkileri:

İbn Hazm, Ebû Bekr'in kelâle hakkında ictihad ederek doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden veya şeytandandır ifadesi ile Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekir'e muhalefet etmekten istihya edeceğine dair Şâbi tarafından nakledilen haberleri de kabul etmez. Çünkü başka kaynaklara göre Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'in kelâle hakkında hiç bir hüküm koymadığını ve kendisinin de o konuda hiç bir şey bilmediğini ifade etmiştir.

1) Ankebut, 41-43.
2) Bakara, 111.
3) Bakara, 166.
4) Tevbe, 16.
5) Ahzeb, 66-67.
6) Saffat, 157.
7) Bakara, 120.
8) Bakara, 168.
9) En'am, 104.

1) Mâide, 104.
2) A'raf, 28.
3) Zuhruf, 23-24.
4) Kasas, 50.
5) Zümer, 18.
6) Zuhruf, 23-24.
7) Casiye, 103.

Ancak İbn Hazm bazı rivayetlerde Hz. Ömer'in, Kelâleyi evladı olmayan muris olarak, tanımladığını naklederse de kendisi bu tarifin Ebû Bekir'in tarifine uymadığını söyler. Çünkü başka bir rivayete göre Ebu Bekir kelâleyi hem evladı, hem de vâlidi olmayan muris olarak tanımlamıştır.

Şa'bi tarafından burada nakledillen bilgiler, Ebû Bekir'in sözlerine ters düşmediği halde İbn Hazm'ın onları zayıf saymasının sebebi, Ebû Bekir'in doğru ise Allah'tan, yanlış ise benden diyerek bir nevi ihtimal ve zan ictihadı yapmış olmasıdır ki, İbn Hazm'ı ikna etmeyen de bu usuldür. Çünkü o, sadece kati bilgilere dayanan ictihadları kabul edeceğini ifade etmiştir.

Adiy b. Hatim (54), boynunda bir haç tasması olduğu halde, Peygamber'in huzuruna gelmiş. O'da "Onlar, Allah'ı bırakıp bilginlerini, rahiplerini Meryem'in oğlu Mesih'i tanrılar edindiler." ayetini okuyarak, kendisine boynundaki şu putu at gitsin deyince, onu atmış. Daha sonra Adiy tarafından kendilerinin bu puta tapınılmadığı ifade edilince, Peygamberimiz ona, bunlar size bir şey hakkında mübah derse, onu mübah sayarsınız, haram derse haram sayarsınız demiş. Adiy de bunu tasdik etmişti. Peygamber de sizin dininiz, işte bu dur demişti. İbn Hazm'a göre burada görüldüğü gibi bir şeyin mübah veya haram sayılmasında, Allah ve Rasûlünden gayri bir kaynak kabul edilmesini, bizzat Peygamber'in kendisi de bir nevi kulluk olarak mütala etmiştir.[1]

Taklidciler, Peygamber'in, bir gün insanların ilim için binit koşturacaklarını, fakat Medine alimlerinden daha alim birisini bulamıyacaklarını ifade ettiğini, İbn Cüreyc'in de bununla İmam Mâlik'in kasdedildiğini söylediğini naklettikleri halde, İbn Hazm bunun uydurma olduğunu ifade etmek üzere isnadında bulunan Ebû el-Zübeyr'in rivayetinde "haddesenâ", yani bize "tahdis etti" demeyen müdellis bir ravi olduğunu söyler. Ayrıca, I. Goldziher ve J. Schacht'ın tarihi tenkit üslûbunda da görüldüğü gibi İmam Malik'in, kendi zamanında böyle bir sıfatla nitelendirilmediğini, gerçekte böyle bir nitelemenin de mümkün olmadığını, zira onun zamanında yaşayan İbn Ebî Zi'b, Abdulaziz b. el-Maceşun (164), Süfyan el-Sevrî, Leys ve Evza'î'nin de ilimce ondan geri sayılmayacaklarını söyler.[2] Ona göre bunlardan hiç biri, ilimde Mâlik'ten aşağı olmadığı gibi özellikle Said b. el-Müseyyeb, Ondan oldukça daha ilerde idi. Görüldüğü gibi İbn Hazm burada anlatılan bilgileri, bir haberin mevzu olduğunu göstermek için gerekçe saymaktadır. İbn Hazm, ilmin sadece Kur'an ve hadisle sınırlı olduğunu, reye ilim denemiyeceğini ifade ederek, aksi mümkün olsaydı, onun da en çok

1) Tevbe, 31; **İhkâm**, II, 293; İbn Abdulber, a.g.e., II, 109.
2) a.e., 295; T.J. Alvani, **Taklid and Stagnation**, 517, Islamic Social Sciences, December, Washington, 1991; Schacht, a.g.e., 121-124.

Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmamı Muhammed'de bulunduğunu, dolayısiyle İmam-ı Mâlik'in reycilikte de onlardan daha geri kabul edilmesi gerektiğini vurgular.[1]

Ayrıca söz konusu haber bizatihi çelişkilidir, çünkü Şâfiî taraftarları mezkur sıfata sadece Şâfiî'nin layık olduğunu ileri sürerek, Peygamberimizin "Kureyş'e sövmeyin. Çünkü yer yüzünü ilimle Kureyşli alimler dolduracak" diye buyurduğunu da ilave etmişlerdir. İbn Hazm, bu mealde daha bir çok haber zikreder ki, bu haberlerde de Kureyşlilerin ilimde üstünlüğü veya Kureyşli bir erkeğin iki erkek gücünde olduğu vs. konular söz konusudur. Ancak her nasılsa, İbn Hazm bunlara sahih diyor ki, bizce bu, onun Kureyş hayranlığının izlerini hissettirdiği şeklinde de yorumlanabilir. Ancak O, burada biraz daha akılcı bir yaklaşım göstermek üzere ilimde üstünlüğün daimî olmadığını söyleyerek, bir kimse belli bir süre üstün olsa da ilmin insanların çalışmasının tabiatı gereği olduğunu ve bu üstünlüğün her an el değiştirebileceğini ifade eder.[2]

İbn Hazm'ın, Şâfiî'nin üstünlüğü ile ilgili mezkur haberi sahih saymasının, Şâfiî'nin Kureyşli olmasından ileri geldiği düşünülebilirse de onun, tarafgir birisi olduğunun söylenmesi doğru olmaz.[3] Çünkü genel olarak, Ebû Hanife'yi de tasvip etmediği halde, Peygamber'e isnad edilen ve ilim süreyya yıldızında da olsa, İranlı alimler ona ulaşır mealindeki bir haberi de kabul etmiş ve bununla aslının İranlı olduğunu ileri sürdüğü Ebû Hanife ve Dâvud el-Zâhirî'nin kasdedildiğini ifade etmiştir. Ancak genel olarak, tasvip ettiği Dâvud el-Zâhirî'nin de bu yorumda yer almış olmasının etkili olduğu ve bu haberleri asıl karşı olduğu Mâlikî iddialarını çürütmek için kullandığı da gözden kaçmamaktadır. Gerçekte Irak'ta Ebû Hanife ve Dâvud'dan başka da alimler bulunduğuna göre mezkur haberin doğrudan Ebû Hanife ve Dâvud'la ilgisinin şüpheli olduğu da söylenebilir. Ama İbn Hazm, buna karşı da Medine'de de Mâlik'ten başka nice alimler olduğunu ve taraftarlarının, Mâlik'i tebcil için dayandıkları haberin de bilakis Mâlik'ten gayrıları ile ilgili olabileceğini söyler.

İbn Hazm'a göre Medine'nin diğer beldelere karşı ilim cihetinden üstünlüğü yoktu. Nitekim Mekke'de bulunan İbn Abbas, Şam'da bulunan Muaz ve Ebû el-Derdâ Irak'ta bulunan Ali, İbn Mesûd ve Selman da Medine'de bulunan Ömer, Ayşe, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'ten daha geri değildi. Halbuki daha yukarda, Aynı İbn Hazm'ın, Ömer'in Selman'dan üstün olduğunu söylediğini görmüştük. Hilafette Emevîler'i tuttuğunu bildiğimiz İbn Hazm, Mâlikiler tarafından savunulan Medine'nin üstünlüğü söz konusu olduğu zaman burasının Malik'in doğumundan yirmi üç sene kadar evvel bir nevi zulüm muhitine dönüştüğünü, Mervan oğullarının orada bir takım

1) **İhkâm**, II, 296.
2) a.e., 297; **Muhalla**, IX, 359-363,; Taceddin el-Subkî, a.g.e., I, 190.
3) a.e., 298-301.

haksız işler yaptığını ve daha sonra Abbasîler'den el-Haccac'ın da aynı şeyleri tekrar ettirdiğini ifade eder. Bu demektir ki, İbn Hazm bir nevi Emevi muhiti olan Medine'nin ilmî üstünlüğünü kabul etmemiş,bilakis Peygamber'in sünnetinin burada tahrif edilmeye başlandığını ve bunu ifade etmek üzere Mervân'ın, Medine'yi kasdederek, burada eskiden bulunanlar (sünnet) artık yok olmuştur dediğini nakleder. Nitekim Muvatta'da yer alan bazı haberlere göre Medinelilerin Hz. Ömer ve Osman'ın uygulamalarını da terkettikleri anlaşılmaktadır. Ancak İbn Hazm'a göre onların tahrifatı, Peygamber sünnetine fazla zarar verememiş, bilakis yaşayan sünnet ve Mâlikilerin ileri sürdüğü Medîne ameli üzerinde etkili olmuştur.

İbn Hazm, "nesillerin en hayırlısı benim içinde bulunduğum nesildir. Ondan sonra da onu takib eden, daha sonra da onu takip edenlerdir." hadisine dayanarak, insanların ilk üç asır boyunca fıkhı Kur'an ve hadiste aradıklarını ve bu yüzden seyahatlar yaptıklarını, ancak dördüncü yüz yıldan itibaren bu yolu terkedip, Hanefilerin Ebû Hanife'yi, Mâlikilerin de Mâlik'i taklid ettiklerini, bundan da sadece Allah'ın koruduğu bir kısım alimlerin müstesna olduğunu ifade eder.

Genel olarak, taklidciler de İbn Hazm gibi Hz. İsâ'nın, Melun Deccal'ın ortaya çıkması ile yer yüzüne ineceğini ve bütün insanları kendi dinine göre yöneteceğini kabul etmişlerdir. Ancak İbn Hazm'a göre Hz. İsa, bunu yaparken Sahnun, İbn el-Kasım, Mâlik, Muhammed b. el-Hasan, Ebû Yûsuf veya Ebû Hanife'nin reyine müracaat etmiyecektir. Görüldüğü gibi bu sözler de telmih yoluyla taklidcilere tevcih edilmiştir. İbn Hazm'a göre insanların taklid edilmesi ve taklidciliğin şer'î bir kaynak olarak kabul edilmesi, Kur'an ve Peygamberin görevlerinin küçümsenmesine sebep olur.

İbn Hazm'ın tahricine göre bir zaman bir adam ölmüş. Geriye bir kızını, oğlunun kızını ve bir kız kardeşini varis bırakmıştı.[1] O zaman Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gelip, onun mallarını nasıl paylaşacaklarını sormuşlar. O da yarısını kızının, geri kalan yarısının da kız kardeşinin alacağına hükmetmişti. Ancak daha sonra aynı konuda İbn Mesûd'a sormuşlar. O da mezkur hükmün, hem bir dalalet, hem de Peygamber'in sünnetine aykırı olduğunu söylemişti. İbn Hazm'a göre İbn Mesûd, burada sünnete aykırı olduğu için bir arkadaşının görüşlerini dalalet olarak nitelemiş ve taklidciliği tasvip etmediğini de böyle göstermiştir.[2]

"Onlar,Allah'ı bırakıp bilginlerini, rahiplerini Meryem'in oğlu Mesih'i Rabler edindiler. Halbuki bunlar da ancak bir olan Allah'a ibadet etmelerinden başkasiyle emrolunmamışlardır. Ondan başka hiç bir Tanrı yoktur."[1] ayetinde görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre insanlardan bazılarının, bu rabların haram saydığını haram, mübah saydığını da mübah kabul etmeleri ne ise, bazılarının Ebû Hanife, Mâlik ve Şâfiî'yi taklid etmeleri de öyledir. Nitekim Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Sıddik'e, Peygamber dört rekat olan bazı namazları, seferde iki rekat olarak kıldığı halde, Hz. Ayşe'nin dört rekat kılmasının biraz tuhaf olduğu söylenince, o da siz Peygamber'in sünnetine tabi olun. Çünkü bazı insanlar ayıplanmaz demiştir. Hz. Ömer Cemrede yedi taş atıldığı, kurban kesildiği ve traş olunduğu zaman koku sürünmek ve cima hariç diğer şeyler helal olur dediği zaman torunu Salim, Hz. Ayşe'nin, ben Peygamber henüz tavaf etmediği halde sadece ihramdan çıktığı zaman ona güzel koku sürmüştüm dediğini naklederek, burada uygulanması gerekenin de sünnet olduğunu söylemiştir.

1) a.e., 300-301.
2) a.e., 300-301.

İbn Hazm'a göre taklidciler, sahabe, tabi ve etbau't-tabiîler döneminde bir kişinin başka birisini taklid ettiği ve her konuda bütün görüşlerine uyduğuna misal olarak, bir tek kimse bile bulamayacaklardır. O nedenle taklidcilik de bir nevi bidatçılıktır. Ona göre taklidcilik her zaman olmuştur. Fakat hiç bir zaman herkes tarafından ve her konuda taklid edilen birisi olmamıştır. Her ne olursa olsun, İbn Hazm taklidciliğin sadece hicrî yüz otuz yıllarında başladığı halde dördüncü yüzyıldan itibaren yaygınlaştığını kabul eder.[2]

İbn Hazm'a göre kabir azabı konusunda varid olan bir haberde münafıkların hesap gününde "insanlar ne söylüyorlarsa, biz de onu söylüyorduk" diyeceklerine dair bilgiler anlatıldığı için taklidciliğin akibeti münafıklığa benzer. Zaten İbn Mesûd da yanında bulunanları "ben, insanlar hangi görüşte ise o görüşteyim" demekten sakındırmıştır. Bu mealde kullanılan "imma'a" lafzı hakkında İbn Vehb, Sufyanı Sevri'ye sorduğu zaman İbn Mesud'un şöyle dediğini nakletmiştir. "Her hangi bir ziyafete davetli olan kimselerin yanında başkalarının da gitmesidir." Ona göre bu hal, cahiliye döneminden intikal ederek gelmiştir.[3] Gerçekte bu da insanlar arasındaki bazı hizipleşmelerin bir nevi menfaatcılık olduğuna delalet eder.

İmamı Malik, bir Yahudi tarafından kesilmiş olan sığır, tavşan ve deve yağının haram olduğunu söylemiş, diğerleri de "kendilerine kitap verilenlerin (Yahudî-hıristiyan) yiyeceği size helaldir. sizin yiyeceğiniz de onlar için helal"[4] ayetine rağmen, onun görüşünü takip etmiştir.[5] Halbuki İbn Hazm'a göre Ebû Hanife, Malik ve Şafiî

1) Tevbe, 31.
2) **İhkâm**, II, 303.
3) İbn Abdulber, a.g.e., II, 112.
4) Mâide, 5.
5) **İhkâm**, II, 304.

insanların kendilerini taklid etmelerini yasaklamıştır. Özellikle Malik, benim isabet ettiğim gibi yanılmam da mümkündür. O nedenle benim görüşlerimden sadece Kur'an ve sünnete uygun olanları alınız demiştir. Nitekim Kur'an'da da şöyle buyurulmuştur: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygamber'e ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin. Eğer bir şey hakkında çekişirseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e havale edin (müracaat edin). Eğer Allah ve ahiret gününe inanıyorsanız, bu hem hayırlı, hem de netice itibariyle daha güzeldir."[1] "Senden evvel kendilerine vahyetmekte olduğumuz erkeklerden başkasını biz peygamber göndermedik.Eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun."[2] "Kafirlerle ihtilaf ettiğiniz her hangi bir şey hakkında hüküm vermek, Allah'a aittir. İşte benim Rabbim, o Allahtır. Ben, ancak ona güvenip, dayandım. Her meselede ben yalnız ona dönerim."[3] Bu ayetlerde Allah teala bir meseleyi, Malik, Ebû Hanife veya Şâfiî'ye havale ediniz dememiştir. Bilakis dini hükümlerin genel olarak Allah'a ait olduğu bildirilmiştir[4]

İbn Hazm'a göre insanların koyacakları yasalarda çelişki olur. Halbuki Allah'ın vaz ettiği dinde böyle bir şey olmaz. Nitekim Kur'an'ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "Onlar, hala Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, elbet içinde birbirini tutmayan bir çok şeyler bulurlardı."[5] İbn Hazm'a göre taklid fıkıhta olduğu gibi tevhid, peygamberlik, kader, iman, imamet, müfadala, va'd ve va'îd konularında da alimler için olduğu gibi avam için de haramdır. Ona göre taklidcilik insanların nefsânî baskılara maruz kalmasından da kaynaklanmaktadır.

Nitekim Kur'an'da ayrıca şöyle buyurulmuştur: "Allah, hiç kimseye gücünün yeteceğinden fazlasını yüklemez."[6] "O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'tan korkun, öğütlerini dinleyin, itaat edin. Mallarınızdan Allah yolunda kendi hayrınız olarak harcayın. Kim nefsinin koyu cimriliğinden korunursa, işte onlar muradlarına erenlerin ta kendileridir."[7]

İbn Hazm, zayıf hadislerin reyden daha şer'î olduğuna dair Ahmed b. Hanbel'in görüşüne katılarak, bir kimsenin ehl-i hadis dururken, ehl-i reyden fetva istemesinin doğru olmadığını söyler.[8] Ona göre insanların şeriat emirleriyle amel edebilmesi için onların kendilerine tebliğ edilmiş olması gerekir. O nedenle onların tebliğ edildiği herkesin, onunla amel etmesi gerektiği halde, tebliğ edilmeyen kimseler amel etmeyebilir.

1) Nisâ, 59.
2) Nahl, 43.
3) Şura, 10.
4) **İhkâm**, II, 307.
5) Nisâ, 86.
6) Bakara, 286.
7) Tegâbün, 16.
8) **İhkâm**, II, 306-312.

Nitekim kıblenin Kudüs'ten Kabe'ye tahvil edildiği Habeşistan'daki müslümanlara zamanında tebliğ edilmediği için onların hicretin on altıncı senesinde bile Kudüs'e dönerek namaz kıldıkları görülmüştür. Çünkü bir şeriat emri, tebliğ edilmedikçe, onun ne olduğunu hiç kimse bilemez. Buna karşılık, aynı emir Kubâ ehline namaz kılarken ulaşmış olduğu için onlar da namazlarının yarısını Kudüs'e, diğer yarısını da Kabe'ye dönerek kılmışlardır.

D- TAKLİD VE ARAŞTIRMACILIKTA NİYET MESELESİ

1- Taklit ve Talepte Niyyetin Yeri:

İbn Hazm'a göre herhangi birisi, bir nas hakkında ictihad ettiği için onun neshedildiğine kani olarak, onunla amel etmeyi bırakırsa o kimse, bu işten sevap kazanır. Ama aynı şeyi taklid yoluyla yaparsa günahkar olur. Genel olarak, sahih dendiği halde, kendince zayıf olan bir haberle amel eden kimselerin durumu da böyledir. Kendince sahih olduğu halde, Kur'an'a aykırı bulduğu bir haberle amel etmeyen bir kimse ise bilakis sevap alır. Burada İbn Hazm hadislerin Kur'an'a arzını kabul etmiş gözükmekle beraber, başka yerlerde bu görüşü kabul edenleri tenkit ettiğine şahit olmaktayız.[1]

İbn Hazm'a göre hadislere bilerek aykırı amel edenler kafir olur. Çünkü Kur'an'da "Öyle değil, Rabbine andolsun ki, onlar aralarında kimi oraya, kimi buraya çektikleri şeylerde, seni hakem yapıp sonra da verdiğin hükümden yürekleri de hiç bir sıkıntı duymadan, tam bir teslimiyetle teslim olmadıkça, iman etmiş olmazlar."[2] buyurulmuştur. O nedenle gerçekte zayıf olduğu halde, kendince sahih zannedilen bir haberle amel eden bir kimse bundan sevap kazanır.

Bir kimseye göre sika olan herhangi bir şahit, gerçekte yalan da olsa onun şehadetine göre hüküm vermesi gerekir. Çünkü sika şahitlerin şehadetlerine göre hüküm verilmesini amir bir çok naslar vardır. Nitekim Peygamberimiz, "Mahkemede kardeşi aleyhinde kim için bir şeye hükmedersem, onu hemen almasın. Çünkü bu durumda kendisi için ateşten bir parça vermiş de olabilirim." buyurmuştur. İbn Hazm için bu haber, hilaf-ı hakikat de olsa hükümlerin yemin ve şehadetin zahirine göre verilmesini emretmektedir.

Gerçekte şahitler adaletli oldukları halde, kendilerini tanımayan bir hakimin onların şehadetlerini kabul etmesi gerekmez. Çünkü onlar, ona göre meçhuldür. Yani in-

1) **İhkam**, I, 178, II, 76-82; Şâfiî, **Risale**, 617, **Umm**, VII, 339.
2) Nisâ, 65.

sanlar, kendilerine ulaşmayan şeylerden mesul tutulmamıştır. Buna karşılık hiç kimsenin, kendine tebliğ edilen şeylere kasden veya taklidcilik ederek muhalefet etmesi doğru olmaz. Çünkü insanlar, niyetine göre sevap veya günah kazanır. Fakat bir kimse, günaha teşebbüs ettiği halde, onu işlemedikçe günahkar olmaz. Ama sevap işlemeye teşebbüs ettiği halde, onu işlemese de kendisi için sevap yazılır. Buna karşılık günah işlemediği halde, onu küçümseyenler günahkar olur. Bu demektir ki, gerçekte kişinin işlemediği bir şey kendisi için günah olarak yazılmaz. Çünkü herhangi bir günaha teşebbüs, günah değildir. Kaldı ki, bir şeye teşebbüs ile teşebbüs edilen günah fiili, aynı değildir. Her ne kadar ilk bakışta, bir günaha teşebbüs günah gibi gözükse de bir çok naslar günaha teşebbüs fiilinin, Allah tarafından affedildiğini amirdir. Nitekim bir hadiste "günaha teşebbüs ettiği halde, ondan vazgeçip onu işlemeyenler için bir sevap yazılacağı" bildirilmiştir. Ama başka bir hadiste de "ameller niyyetlere göredir. Kişi neye niyyet etmiş ise ancak ona haizdir" buyurulmakla günaha teşebbüs eden bir kimse, sadece Allah rızası için ondan vazgeçerse iyi niyetine göre kendisi için sevap yazılır. Ama günaha teşebbüs ettiği halde, unutması, yanlışlık yapması veya güç yetiştirememesi nedeniyle gerçekleştiremezse onun için sevap yazılmaz.

Günahta ısrar konusuna gelince, bir kimse bir günah fiilini daha evvel yapmamış ise o günaha ilk teşebbüste ısrar olup olmadığı aranamaz. Kur'an'da "Ve çirkin bir günah işledikleri yahud nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı hatırlayarak, hemen günahlarının affedilmesini isterler. Günahları, Allah'tan başka kim affeder. Bir de onlar, işledikleri günah üzerinde bilip dururlarken, ısrar etmeyenlerdir."[1] buyurulmuştur. O halde, bir kişinin herhangi bir günah fiilini günah olduğunu bilerek, daha evvel yapmasına rağmen, aynı şeyi yeniden yapmaya kalkışması ısrar olur, yoksa teşebbüs olur.

Bu durumda, bir müslüman tarafından islama davet edilen herhangi bir harbî kafirin müslüman olması sonucu kendisine naslar ve icmadan çıkarılmış olan şeriat emirleri öğretilse, onun bu müslümanın öğrettiklerine göre derhal amel etmesi gerekir. Onun bir mühtedi olarak yapacağı şeyler, avamî müslümanların herhangi bir alim tarafından bilgilendirilmesi halinde yapmaları gereken şeyler ne ise öyledir. İctihad ettiği halde, isabet edip etmediğinden emin olmayan alimlerin durumu da aynı olup, onlar da kendi görüşleriyle amel etmeye devam edebilir.[2]

İbn Hazm'a göre hakikat olarak inandığı bir şeyle amel eden insanlar gibi gerçekte batıl olan bir şeyi, hakikat zannederek, onunla amel eden kimseler de amel ve

1) Âl-i İmran, 135.
2) **İhkâm**, II, 310-315.

niyetlerine karşılık iki sevap kazanır. Halbuki bir kimse, gerçekte batıl olan bir şeye batıl olarak inandığı halde, onunla amel ederse, onun için de iki günah vardır. Bunların biri niyeti, diğeri de ameli içindir. Çünkü Kur'an'da "Kim de kötü bir amelle gelirse, yüz üstü ateşe atılır. Ya siz yaptıklarınızın başka türlüsü ile mi mukabele edileceksiniz."[1] diye buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre niyet, mücerret olduğu halde, fiil bir insanın organlarından birinin hareket etmesiyle meydana gelen somut bir ameldir. Bir insanın, batıl zannettiği halde gerçekte hakikat olan bir şeyi işlemesi de günah olmadığı gibi batıl olduğunu zannettiği halde gerçekte hakikat olan bir şeyi terketmesi de onun için günah olmaz. Çünkü o kimse, bu durumda ne kendine vacip olanı terketmiş, ne de haram olanı işlemiş olmaktadır. Ancak bir şeyin hakikat olduğuna inandığı halde onu küçümserse, niyet cihetinden günah işlemiş olduğu halde, fiili cihetinden günahkar olmaz. Buna karşılık hakikat zannederek, batılla amel eden veya batıl zannederek hakikatı terk eden bir insan, niyeti cihetinden bir sevap aldığı halde, fiili cihetinden sevap kazanmaz. Çünkü o isabet ederek bir şey işlemiş sayılmaz. İbn Hazm, bunları kaydettikten sonra bütün bunların doğrusu Allah katında görülecektir diyerek bitirir.

İbn Hazm'a göre, belli bir konuda iki veya daha fazla fıkıhcıya sorulduğu halde, değişik görüşler alan bir kimsenin ne yapması gerektiği hakkında da dört görüş vardır:

a. Hafif olana göre amel eder.

b. Ağır olana tabi olur ve onunla amel eder.

c. Bu görüşlerden hiç biri onu alakadar etmez. İbn Hazm da bu görüşü kabul ederek, başka birine daha sormasını ileri sürer.

d. Bu görüşlerden herhangi birini almakta muhayyer olur.

İbn Hazm'a göre muhayyerlik fikrinin ileri sürülmesi, bir kimsenin hevesine uymasına müsaade edildiğini gösterir ki, bu da dinin insanların tercihine bırakılmış olduğu vehmini doğurur. Halbuki bu, şu ayetlere göre merduttur. "Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, içinde birbirini tutmayan bir çok şeyler bulurlardı"[2] "Allah ve onun Rasûlü'ne itaat edin. Birbirinizle çekişmeyin. Sonra korku ile zayıf düşersiniz. gücünüz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.[3] "Sana icabet etmek istemezlerse bil ki, onlar kendi hevalarının arkasında gitmektedirler. Halbuki Allah'tan dosdoğru bir delil olmaksızın, kendi hevalarına uyanlardan daha sapık kim

1) Neml, 90.
2) Nisâ, 82.
3) Enfal, 46.

olabilir?"[4] "Kim de fena bir amel ile gelirse yüz üstü ateşe atılır. Ya siz yaptıklarınızın başka türlüsü ile mi mukabele edilecek siniz?"[1] İbn Hazm'a göre bu ayetler, sabır gibi ferdî meseleler ve Müslümanlar arası birlik gibi sosyal faktörlere delalet etmekle beraber ,nasların reycilik yoluyla yorumlanmasını da nehyetmektedir.

Ağır olanın alınmasını amir olan görüşe gelince bunun da dînî bir delil veya kaynağı yoktur. Hafif olanın kabul edilmesini amir görüş de böyledir. Nitekim şu ayetler de bunu reddeder: "O sayılı günler, Ramazan ayıdır ki, Kur'an o ayda indirilmiştir. O Kur'an'da insanlar için bir hidayet, doğru yolun, hak ile batılı ayırt eden hükümlerin nice açık delilleri vardır. Öyleyse içinizden kim, o aya erişirse orucu tutsun. Kim de hasta olur, yahut bir sefer üzere bulunur, o halde başka günlerde, onu tutamadığı günler sayısınca kaza etsin. Allah, size kolaylık diler, size güçlük dilemez."[2] "Allah uğrunda, hakkiyle cihad edin. Sizi, o seçti. Dinde üzerinize hiç bir güçlük de yüklemedi. Babanız İbrahim'in dininde olduğu gibi size daha evvel (gönderdiği kitaplarda) da bu (Kur'an'da) da müslüman adını, Peygamber sizin üzerinize şahit olsun, siz de (bütün) insanların üzerine şahitler olasınız diye vermiştir."[3] Buna göre nasıl hac yapılacağını soran bir kimseye, alimlerden biri "haccı ifrad yap. Çünkü hicretten sonra Pegamber de sadece böyle hac yapmıştı." Bir başka alim de "haccı kıran yap, çünkü hicretten sonra Peygamber de sadece haccı kıran yapmıştı." Başka biri de "temettu' haccı yap, hicretten sonra Peygamber de sadece aynı şekilde haccetmişti." diyebilir.

İbn Hazm'a göre bu durumda böyle bir kişinin soruşturmaya devam etmesi gerekir."[4] Bu konuda avamdan birisi ile alimler arasında fark yoktur. Çünkü belli bir konuda çözüm yolu bulamayan herhangi bir alim de avam gibi araştırmaya devam eder. Buna benzer zorlukların bazan naslar arası ihtilaflardan ileri gelmesi de mümkündür ki, bu halde tavakkuf edilerek araştırmaya devam edilir. Bu tür zorlukları hayatı boyunca araştırdığı halde, ömrü vafa etmediği için bazı şeylerin iç yüzünü öğrenemeden vefat eden alimler de olmuştur ki. İbn Hazm'a göre Allah, buna benzer fiillerin terkinden dolayı kullarına azap etmeyecektir. Çünkü eşya için aslolan mübah olmasıdır. Nitekim Kur'an'da "Allah yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yaratmıştır."[5] diye buyurmuştur. Halbuki İbn Hazm. başka yerlerde eşyanın aslının mübah olması fikrinin sadece bir varsayım olduğunu söyler.[6]

2-TEBLİĞ, TAKLİDİ NEFYEDER:

Bizatihi mevcut olan dînî bir hüküm, herhangi bir kimseye tebliğ edilmedikçe onun için bağlayıcı olmaz. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Ey iman edenler! (Allah'ın affettiği şeyleri ki.) eğer size açıklanırsa ve siz bunları Kur'an inerken sorup

1) Neml, 90.
2) Bakara, 185.
3) Hac, 78.
4) **İhkâm**, II, 315-326.
5) Bakara, 29.
6) **İhkam**, I, 59: Arnaldez, a.g.e., 123.

da hükmü kendinize izhar edilirse fenanıza gidecektir, sormayın."[1] Peygamberimiz de bir yerde "Eğer o konuda bir şey söylese idim, o size vacib olurdu. Size söylemediğim şeyleri, bana bırakınız." buyururken, başka bir seferinde de size, Ramazan ayında özel olarak bir takım gece ibadetlerinin farz kılınmasından korktum" dediği rivayet edilmiştir. Buna göre haccetmenin farz olduğundan haberdar olmasına rağmen, nasıl haccedileceğini bilmeyen bir kimseye, haccın ancak onun tarafından bilinen rukünleri vacip olduğu halde, araştırmaya devam etmesi gerekir. Haccın diğer rukünleri de kendisi için ancak onları öğrendiği zaman vacib olur. Çünkü müslümanlar, dînî emirleri hem öğrenmekten, hem de onlarla amel etmekle sorumludur. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "De ki: Şahit olmak bakımından hangi şey daha büyük? De ki: Benimle sizin aranızda (hak peygamber olduğuma) Allah hakkıyle şahittir. Şu Kur'an, bana sizi de (sizden) sonra erişenleri de inzar etmem için vahyolundu. Allah ile beraber başka Tanrılar da olduğuna gerçekten siz mi şahitlik ediyorsunuz."[2]

İbn Hazm'a göre taklidin zıddı, talep (araştırma) olup müslümanlar üzerine dînî bir emir olarak Peygamber'in şu sözlerine dayanır: "İyiliğe niyet ettiği halde, onu işlemeyene bir kat, onu işlerse on mislinden yedi yüz katına kadar sevap yazılır. Kötülüğe niyet edene günah, ancak onu işlerse yazılır."

İbn Hazm'a göre mukallid isabet etse bile Allah'ın emrettiği şekilde isabet etmediği için sevap kazanmaz. Çünkü taklid, bizatihi Allah'ın emrettiği bir isabet şekli değildir. İslam ilimlerini bilmeyen bir kimsenin şehadetinin kabul edilmesi de bazıları tarafından bir nevi taklid olarak görülerek, İbn Hazm'ın mezkur fikirlerine itiraz etmişlerdir. Ancak o. şehadeti bir nevi taklid olarak görmediği ve onun kabulü de özel olarak naslar tarafından belirlendiği için bu itirazları yerinde görmemiştir.

Bir kişi, iki alime yönelttiği bir mesele için onlardan birisi, Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur demesine rağmen, diğeri Peygamber'in başka türlü buyurduğunu haber vermesi halinde, o zatın Peygamber'in buyruğuna göre amel etmesi gerekir. Çünkü Kur'an'ın, Allah'ın kelamı olduğunu Peygamber'den öğrendiğimiz gibi Allah'ın muradını da en iyi onun anladığı muhakkaktır. Gerçekte Peygamber'in Allah'ın emirlerine muarız bir hüküm koyması da mümkün değildir.[3]

Medinelilerin görüşlerinin taklid edilmesine gelince bu konuda bazıları naslarda geçen mud ve sa gibi bazı ölçülerin tefsiri konusu da dahil olmak üzere Medinelilerin taklid edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. İbn Hazm ise bunun doğru olmadığını, çünkü bu ve benzer lafızların nebevî bir yorum olarak mütevatir yollarla her yere ulaştığını söyler. Eğer yerel lafızların yorumu için o yerde yaşayan insanların görüşlerinin

1) **Mâide**, 101.
2) **En'am**, 19.
3) **İhkâm**, II, 321-326.

taklid edilmesi gerekse idi, Arafat, Müzdelife, Mina, Safa, Merve, Harem hudutları ve cemreler hakkında da Mekkelilerin taklid edilmesi vacip olurdu.

İbn Hazm'a göre taklidciler, Veda Haccı sırasında temas ettiği bir meselede olduğu gibi Peygamber'in bazı konuları belli yerlerde açıkladığını, o nedenle bazı yörelerden gelen insanlardan bilgi alınırken, onların taklid edilmesi gerektiği hakkında ısrar etmişlerdir. İbn Hazm ise bunun doğru olmadığını söyler, çünkü peygamber, hilafet, imamet ve idarecilik gibi çoğu konuların bütün müslümanlara ulaşmasını sağlamıştır. Mesela peygamberin en son nazil olan Tevbe Suresini Hz. Ebu Bekir'in hac emirliği yaptığı sene, Hz. Ali vasıtasıyla,Mekke'de bulunan hacılara ulaştırması meşhurdur.

İbn Hazm'a göre haram, helal ve mübah gibi hükümlerin, insanların gözünden kaçması da mümkün değildir. Çünkü bu konularda gizlilik olmaz. Ona göre gizlilik bu tür hükümlerin dışında kalan konularda olabilir ki bunun örneklerinden biri Hz. Ömer'in Abdurrahman b. Avf'ı, diğer insanlara kapalı bir yerde konuşmaya davet etmesinde görülmüştür. Ancak Hz. Ömer'in bu konuşması farz, vacib veya haram gibi ahkam-ı şeriyye ile ilgili olsaydı, onun, Abdurrahman'la konuşmak için insanların oradan ayrılmasını beklemesi doğru olmazdı.

İbn Hazm'a göre Medineli alimlerin görüşleri mutlak olarak dokunulmaz değil, bilakis orada sika insanlar olduğu gibi aynı zamanda dini bozmaya kalkışan münafıklar da vardı. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: "Şüphesiz münafıklar, Cehennem'in en aşağı tabakalarındadır. Kabil değil, onları kurtarmaya bir yardımcı da bulamayacaksın."[1] "Çevrenizdeki bedevilerden ve Medine ehlinden bir takım münafıklar var ki, onlar nifak üzerinde idman yapmışlardır. Sen bunları bilmezsin. Onları, biz biliriz. Biz, onları iki kere azaba uğratacağız. Onlar, sonra da daha büyük bir azaba döndürüleceklerdir."[2]

İmam Mâlik de kendi kitabına Medinelilerin icma ettikleri her şeyi almamış, bilakis bunlardan sadece kırk sekiz meseleye yer vermiştir ki, bunların da bir çoğu hakkında özellikle Medineliler ihtilaf etmiştir. Ayrıca Medinelilerin taklid edilmesini ileri süren Mâlikîler de İbn el-Kasım, Eşheb (205) ve İbn el-Hakem gibi Medineli olmayan kimselerin rivayetlerini kabul etmekle, kendi kurallarını ihlal etmişlerdir. İmam-ı Mâlik'in kendisine "el-bette talak" hakkında sorulunca, onun üç defa olduğunu söylediği zaman bu görüşü Eşheb'in yazdığını görünce, "onu sil, çünkü ne söylersem, Kur'an gibi yazıyorsunuz." demiş ve "belki bir gün bu görüşümden döner, söz konusu talakın bir olduğunu da söyleyebilirim" diye ilave etmiştir. İbn el-Kasım ise rey kitaplarının kıymet ifade etmeyeceğini ifade etmek üzere onların para mukabilinde satılamıyacağını, çünkü onların içinde yer alan şeylerin hak mı, batıl mı olduğunun belli olmadığını söyleyerek, sadece Kur'an ayetlerinin yazılı olduğu mushaflar ile hadis kitaplarının satılabileceğini, çünkü bunların içinde bulunan şeylerin hakikat olduğunu belirtmiştir.

1) Nisâ, 145. a.e., 321-328
2) Tevbe, 101.

II-İSTİSHAB

A- TARİF

İbn Hazm'a göre belli bir konuda, belli bir dînî hüküm mevcut olduğu halde, bu konu ve hükmün ait olduğu zaman, mekan ve şartların değiştiği, o nedenle bu hükmün de şu veya bu yönden değiştirilmesinin iddia edilmesi batıl olur. Ona göre böyle bir iddiayı ileri süren birisinin görüşünü teyid etmesi için ya bir Kur'an ayeti veya Peygamber'in sünnetinden deliller ortaya koyması gerekir. Yoksa dînî delillerde yer alan hükümlerin, hal ve şartlara göre değişmesi gerektiğini ileri sürenlerin, her şeyden evvel kıldıkları namaz, tuttukları oruc ve hanımları ile paylaştıkları nikahlarının da değiştiğini kabul etmeleri gerekir. Çünkü dinî emirler için asıl olan ibare ve hüküm olarak bakî kalması olup buna da genel olarak istishab denilir. Fakat İstishabı Müzenî, Sayrafî ve Gazalî sarahaten kabul ettiği halde, İmamı Şafiî istishab lafzını kullanmamasına rağmen, bu fikri bir nevi kıyas olarak telakki etmiştir. Ancak O da bir hükmün değiştiği ispat edilmedikçe, onun baki olduğuna hükmedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[1]

B- ZAMAN VE MEKAN FAKTÖRÜ

İbn Hazm ise Kitap ve Sünnette mevcut olan hükümlerin değiştirilmesi gibi onlarda olmayan şeylerin dahil edilmesini de kabul etmemiştir. Daha ilerde de görüleceği üzere insanların kitap ve sünnette bulunmayan şartlara dayalı olarak yaptıkları akit ve yeminlerin de batıl olduğunu söylemiştir. O nedenle İbn Hazm'ın kabul ettiği istishab fikri diğerlerinden biraz farklıdır.

Amidi de istishabı bir şeyin, zaman ve mekan değişmiş olsa bile aslı üzere kaldığı varsayımı olarak mütala etmiştir. Genel olarak Şafiîler de vücubu hakkında delil sabit olmadığı için vitir namazı ve kurban kesiminin vacib olmadığını söylemişlerdir. Gazalî de bunu bir nevi istishab olarak telakki etmiştir.[2]

İbn Hazm'a göre zaman veya mekan değiştiği için her hangi bir konuda hiç kimse kendi nefsinden yeni bir hüküm koyamıyacağı gibi böyle bir hüküm karşısında çekimserlik de yapamaz. Çünkü İbn Hazm çekimserliğin meşrû olduğuna dair İlâhî bir emir olmadığını ifade ederek, yürürlükte olan bir emrin iptal edilmesinin kesin olarak haram olduğunu söyler.

Zaman ve mekan değiştiği halde, şeriatın değişmesi mümkün olmadığı gibi tahmin yürütülerek, eski hükmün nesh edildiği veya tahsis edildiğinin iddia edilmesi de doğru olamaz. Bunun aksini kabul edenlere karşı, İbn Hazm tahminle birisine zina veya cinayet isnad edilmesi halinde, o kimse bunu nasıl reddeder ise zamanla şeriatın değişeceği fikrinin de aynı şekilde reddedilmesi gerekir der.

1) Schacht, 126; İbn Hacib, a.g.e., 203; bkz. Goldziher, **Etude İslamologique,** 12 (G. Bousquettrc) Arabica, 1960.
2) Amidi, a.g.e., IV, 111-19; Gazalî, **Menhul,** 377; İsnevî, a.g.e., 489; H. Laoust, **La Politique de Gazali,** 161. Paris, 1970.

Eğer şüphe ile dînî emirlere karşı çekimserlik etmek mümkün olsaydı, buna göre hiç kimsenin kendi yakınlarına varis olması mümkün olmazdı. Çünkü onun yakınları da bir gün irtidat etmiş olabileceği gibi kendi mallarını birisine sadaka etmiş veya bu mallara mukabil borçlanmış da olabilir. O nedenle onun yakınlarına varis olması, onların bütün bu ihtimallerden uzak olduğunun ispat edilmesini gerektirir. O halde, bir hükmü bırakıp başka bir hükme dayanmak için katî bir delil olması gerekir. O nedenle Müseylime ve Esved gibilerin peygamberlik iddiası veya birinin bir başkasının irtidat veya zina ettiğine ya da bir kimse aslen adl olduğu halde fasık olduğuna dair bir iddiada bulunması halinde de aynı sebeblerle delil aranır. O halde, birisinin fasık iken adl olması, bekarken evlenmesi, evli iken boşanmış olması veya belli bir takım mallara sahip iken mahrum olmasına dair haberler de delil gerektirir. O nedenle İbn Hazm, Kur'an ve sünnet değiştirmedikçe, eskiden vaz edilmiş hükümlerin değişmeyeceğini ve dînî hükümlerde zaman ve mekanın hiç bir rolü olmadığını söyler.

Gerçekte istishab fikri, bir suya necaset karışırsa, necis olacağını ve abdestini böyle bir su ile aldığından şüphe duyan bir kimsenin de yeniden abdeşt almasını gerektirir. Çünkü bu fikre göre Allah'ın temiz olduğunu haber verdiği su, sadece içine necasetin dahil olmadığı bir sudur. Ancak bazıları bu fikri, bir çok noktada ihmal etmişlerdir.

Mesela istishap ehlinden bir kısmı cariyesini satıp satmadığından şüphe eden bir adamın, onunla cima etmesini haram saymamıştır. İbn Hazm'a göre, karısını boşayıp boşamadığından şüphe eden birisinin boşamamış olduğuna hükmeden Mâlikîler ise isabet etmişlerdir. Ama onlar da karısını boşadığından emin olduğu halde, daha sonra boşama lafzını kaç defa teleffuz ettiğinden şüphe eden bir kimsenin üç defa boşadığına hükmedileceğini söylemişlerdir.Buna karşı çıkan İbn Hazm ise, boşanma lafzının sayısı hakkındaki şüphelerin batıl olduğunu söyler. Çünkü bu durumla bir kimsenin karısını boşayıp boşamadığından şüphe etmesi meselesi arasında fark yoktur. Mâlikîlerin birkaç karısı bulunan bir adamın onlardan birini boşadığından emin olduğu halde hangisini boşadığından şüphe edecek olsa, hepsinin boşanmış sayılacağını ileri sürmelerini de reddeden İbn Hazm, bunun kabul edilmesi ile Medine'de birisinin birini öldürdüğü bilinmesine rağmen, katilin kim olduğunun tayin edilememesi halinde, bütün Medine ehline kıyas edilerek öldürülmeleri arasında fark olmayacağını söyler.

İbn Hazm, zaman ve mekan değişikliğine rağmen, dînî emirlerin devam etmesini, Allah'ın dininin kıyamete kadar baki olduğu hükmüne dayandırır. Ama bir emrin herhangi bir cihetten belli bir zaman ve mekanla takyid edilmesi, bundan müstesnadır. İbn Hazm'a göre gerçekte değişen şey, bir nassın hükmü değil, eşyanın kendisidir. Nitekim sirkeleşen alkol sirke adını, topraklaşan gaita da toprak adını alarak

isimleri gibi hükümleri de değişir, ama dînî hükümler böyle değildir. O nedenle İbn Hazm, dini zaman veya mekanın değiştiremeyeceğini söyler.

O halde bir şeyin tahrim edildiği zamanki isminin değişmesi halinde, hükmü de değişebilir, ama bir şeyin ismi değişmedikce hükmünün değiştiğinin var sayılması meşru olmaz.[1] Çünkü Kur'an'da, Allah, kendisi tarafından vaz edilen hududu aşanların, kendi kendilerine zulmetmiş olacaklarını[2] beyan etmiştir ki, İbn Hazm'a göre Allah'ın koyduğu hududun aşılması, Onun dîninde ziyade veya noksanlığa sebep olunması ya da dinde bulunan bir hükmün değiştirilmesidir. Ancak bu durum mezkur ayetin ahlaki boyutlarının nefyedilmesi demek de değildir.

C- İSTİSHAB VE GENEL OLARAK AKİTLER

İbn Hazm'a göre akidler gibi şartlar, va'd ve ahidlere dair ihtilaflar da sadece şu iki durumda bulunabilir:[3]

1. Ya bütün akidler, şartlar ve va'dlerden sadece nasların vacib kıldığı şeyler bağlayıcı olur ki, İbn Hazm'ın tercih ettiği de bu hükümdür.

2. Veya nasların reddettikleri hariç, bütün akidler, şartlar ve vadler bağlayıcı olur. Buna karşı çıkan İbn Hazm, bu konuda bir dizi ayet zikrederek tahlil eder:

"Onunla fasıklardan başkasını şaşırtmaz. O fasıklar ki, Allah'ın ahid ve emrini -Onu tekid de ettikten sonra bozarlar. Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi (hısımlık bağlarını, cemiyet birliğini) keserler. Yeryüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte onlar hüsrana uğrayanların ta kendileridir.[4] Hayır, kim ahdini yerine getirir ve sakınırsa, şüphesiz, Allah da o sakınanları sever. Hakikat, Allah'a olan ahidlerine ve yeminlerine bedel az bir pahayı (hasis bir menfaatı) satın alanlar, işte onlar için ahirette hiç bir nasip yoktur. Allah kıyamet günü, onlarla konuşmaz, onlara bakmaz, onları temize çıkarmaz. Onlar için pek acıklı bir azap vardır.[5] Namazda yüzlerinizi doğu ve batıya çevirmeniz itaat ve iyilik değil. Fakat itaat ve iyilik Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitaba ve paygamberlere iman eden, malını Allah sevgisi ile akrabaya, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere, köle ve esirlere veren, namazı dosdoğru kılan, zekatını veren, ahitleştikleri vakit sözlerini yerine getirenlerin sıkıntıda, hastalıkta ve kızışmış bir savaşta sabır ve sebat edenlerin itaatıdır. Sadık olanlar ve takvaya erenler onlardır.[6]

"Nafakadan ne harcadınız veya adaktan ne adadınız ise muhakkak Allah onu bilir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.[7] Ey iman edenler! bağlandığınız ahidlerinizi ye-

---

1) a.e., 3-7; N. Calder, **Hinth, Birr, Tabarrur, Tahannuth; An Inquiry in The Arabic Vocabulary of Vows**, 214-240, BSOAS, LI, 1988.
2) Talak, 1.
3) Nevevî, **Tezhib el-Esma**, I, 27, Gottingen, 1842.
4) Bakara, 26-27.
5) Âl-i İmran, 76-77.
6) Bakara, 177.
7) Bakara, 270.

rine getirin. Siz ihramlı olduğunuz halde, avlanmayı helal saymak ve size (aşağıda) okunacak olanlar hariç olmak şartıyla, davarların (etleri) size helal kılındı. Şüphesiz, Allah ne dilerse, ona hükmeder.[1] Eğer (muahede eden) bir kavmin hainliğine dair katî olarak endişeye düşersen, evvela hak ve adalet üzere durumu kendilerine bildir ve ahitlerini at. Çünkü Allah hâinleri sevmez.[2] İçlerinden kimi de Allah'a şöyle ahdetmiştir: Eğer, bize lutf u kereminden ihsan ederse, and olsun, zekatını vereceğiz ve muhakkak salihlerden olacağız. Allah kendilerine fazl u inayetinden verince, onunla cimrilik edip, itaatı İlâhiyeye arka çevirdiler. Onlar öyle döneklerdir. Nihayet, Allah'a vadettiklerini tutmadıkları, yalan söyledikleri için o da (bu fiillerinin) akıbetini kalblerinde kendisinin huzuruna çıkacakları güne kadar (sürecek) bir nifak yaptı.[3] Allah'ın ahdini yerine getirin.[4] Onlar ki Allah'ın ahdini yerine getirirler, misakı bozmazlar[5](Rasulüm) kitapta İsmail'i de zikret, gerçekten o sözüne sadık idi.[6] Allah'ın ahdini az bir pahaya satmayın. Allah indindeki (sevap) sizin için daha hayırlı olan odur, eğer bilirseniz.[7] Yetimin, erginlik çağına erişinceye kadar malına yaklaşmayın, meğerki bu en iyi bir suretle ola. Bir de ahdi yerine getirin, çünkü ahid (den cayanlar) sorumludur.[8] Kim de Allah ile sözleştiği şeye vefa (onun hükmünü ifa) ederse, o da ona büyük bir ecir verecektir."[9] "Ey iman edenler! yapamıyacağınız şeyi niçin söylersiniz. Yapmayacağınızı söylemeniz en şiddetli bir kızgınlık bakımından Allah indinde büyüdü.[10] Onlar adağını yerine getirirlerdi. Şerri yaygın olan günden korkarlardı.[11] Öyle müminler ki, onlar emanetlerine ve ahidlerine riayet ederler.[12] İbn Hazm'a göre bu ayetler Allah'ın kitabında belirlenen akit, va'd ve şartların korunmasına delalet etmektedir. Bunları Allah değiştirmedikce kullarının muhalefet etmesi caiz olmaz.

D-İSTİSHABLA İLGİLİ HABERLER VE ZAHİRÎ YORUMLARI

İbn Hazm, en fazla bu konudaki hadisler üzerinde yorum yapar. Nitekim Peygamberimizin, akidler, ahidler, şartlar ve va'dler hakkındaki buyrukları arasında da şu haberleri buluyoruz:

"Dört şey var ki, onlar kimde bulunursa o kimse, gerçek münafık olur. Bunlar da şunlardır: konuşursa yalan söyler, söz verirse ondan cayar, va'd ederse aksini yapar ve münazara yaparken haksızlık eder." Müslim ise şu rivayetleri ilave eder: Üç şey var-

1) Mâide, 1.
2) Enfal, 58.
3) Tevbe, 75-77.
4) En'am, 152.
5) Ra'd, 20.
6) Meryem, 54.
7) Nahl, 95.
8) İsra, 34.
9) Fetih, 10.
10) Saff, 2-3.
11) İnsan, 7.
12) Mü'minûn, 8.

ki, kişi namaz kılıp oruc tutsa ve kendisinin müslüman olduğunu iddia da etse münafıkın alametlerindendir. Konuşursa yalan söyler, va'd ederse aksini yapar ve kendisine emanet edilirse hiyanet eder. Allah, kıyamet günü eski ve yeni bütün kullarını bir araya topladığı zaman her ğâdir (zalim) için bir sancak kalkar, ona da Filan oğlu Filan'ın ettiği ğadr budur denilir.[1] "Peygamber, bir kimseyi, askerlerin başına komutan olarak atadığı zaman ona, Allah'tan korkması ve askerlere karşı hayırlı olmasını öğütler sonra da besmele çekerek, Allah yolunda kafirlerle savaş, fakat gafil ve zalim olma derdi." Başka bir hadiste de "Başta vefa göstermeniz gereken şartlar, namusunu kendinize helal kılmanız için kadınlara karşı üslendiğiniz şartlardır." buyurmuştur.

Ebû Râfî diyor ki,"Kureyşliler beni elçi olarak Peygamber'e göndermişti. O'nu gördüğüm zaman gönlüme müslüman olmak doğdu. Peygamber'e, artık Kureyş'e geri dönmek istemiyorum dediğim zaman, ben ahdime muhalefet etmem ve hiç bir mülteciyi burada tutamam, gönlüne şu anda ne doğarsa doğsun geri dön dedi. Bunun üzerine Kureyş'e geri döndüm. Fakat daha sonra tekrar gelerek, müslüman oldum."

Bir rivayete göre, Hudeybiye günündeki (anlaşmada) süre konusunu karara bağladıklarında[2] Süheyl'in ileri sürdüğü şartlar arasında kendilerinden ayrılıp Medine'ye gelenleri Peygamberin geri çevirmesi şartı da vardı. O da müslüman olup Medine'ye geldikleri halde, Süheyl b. Amr'ın oğlu dahil daha bir çoklarını mezkur şartlar sebebiyle tekrar Kureyş'e göndermiştir.

Huzeyfe b. el-Yeman ve babası müşrikler tarafından Medine'ye gitmeleri engellendiğinde Bedir savaşına katılmamaları şartıyla serbest bırakılmışlardı. Onlar da Medine'ye geldikleri zaman durumu Peygamber'e duyurmalarına rağmen, O da onların Bedir savaşına katılmalarına engel olmamıştır. Ama İbn Hazm'a göre bu haber mürseldir. Rakip görüşü benimseyenler ise Huzeyfe'nin Mekke'den gelip müslümanlara katıldığı halde, Peygamberin onu geri çevirdiğini iddia etmişlerdir. Fakat İbn Hazm'a göre bu haber de uydurmadır. Çünkü ona göre Huzeyfe aslen Medinelidir.

Abdullah b. Amr'ın annesi, Peygamber de kendi evinde oturmakta olduğu bir sırada kendisini çağırmış ve ona bir şeyler vermek istediğini belirtmiştir. Peygamber de onun ne vereceğini sormuş, o da ona hurma vermek istediğini ifade etmiştir. Peygamber de ona eğer bir şey vermezsen, senin için sanki yalancılık etmiş gibi günah yazılır diye buyurmuştur.

1) **İhkâm**, II, 9.Muhalla,VIII,377
2) **İhkâm**, II, 21-27; Peygamberin yazı yazmasıyla ilgili olarak bak. K. Athamına, **al-Nebiya'l-Ummî An Inquiry into The Meaning of a Coranc Verse**, 60-79, Der İslam, 69/1992; İ. Goldfield, **The İlliterate Prophet**, 57-67, Der İslam, 57, 1980; N. Calder, **The Ummî in The Islamic Juristic Theory**, Der Islam, 67, 1992; Bacî, **Tahkik el-Mezheb**, Süleymaniye Kütüphanesi yazmalar no: 105b-115b de kayıtlı; M. Fierro, **Polemic About The Karamat al-Avliya**, 236-249, BSOAS, LV/2, 1992.

Peygamber: "Ben, kıyamette üç kişinin düşmanıyım, bunlar da bir şey verdiği halde, sonra zulmeden, hür bir insanı satıp parasını yiyen ve işçi tutup işlerini yaptırdığı halde, ücretini vermeyen kimseler diye ifade etmiştir. Başka bir seferinde de "Sizin en hayırlınız, benim de içinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onlardan sonra gelenlerdir. Bunlardan sonra ise adak yaptığı halde, onu yerine getirmeyen ve hiyanet ettikleri için kendilerine güvenilmeyen bir nesil gelecektir." diye buyurmuştur.[1]

Hz. Ömer, bir gün cahiliye döneminde yaptığı bir adağını yerine getirip getirmemesi konusunda, Peygamber'e sorduğu zaman o da onun adağını yerine getirmesini emretmiştir. Bir başka hadiste de Peygamber "Müslümanlar, yaptıkları şartlara bağlıdır." buyururken, diğer bazı sözlerinde "Müslümanların va'di (ve'y) vaciptir." ve "Bir adam bir çocuğa, gel şu senin olsun dediği halde, gerçekte onu vermemesi, bir nevi yalancılık olur." diye açıklamıştır.

Peygamber Allah'ın kitabında olmayan hiç bir akid, ahid, şart ve va'd yapmamıştır. Evvel yaptığı bazı akit, ahid ve şartları da zamana bağlı oldukları için değil, nesholdukları için değiştirmiştir. O halde zamana bağlı olarak, akid, ahid, şart ve va'd yapılabilmesi için, onların kurallarının naslardan çıkarılması gerekir. O nedenle naslara uygun olan ve zamana bağlı olarak yapılan akidler, ahidler, şartlar ve va'dlerin iptal edilmesi de zamanın değişmesinden değil, bilakis nasların öyle mucip olmasındandır. O halde belli bir zaman için yapılan bir ahdin zamanı geldiğinde,yerine getirilmesinin sebebi, zamanın gelmiş olması değil, bilakis Allah'ın, onun o zaman ifa edilmesini emretmiş olmasıdır. Görüldüğü gibi İbn Hazm, şerî hükümlerin ifasında zamanın rolünü kabul etmediği gibi genel olarak dinî hükümlerin de zamanın değişmesiyle değiştirilemiyeceğini ifade etmektedir.

1-İÇTİHADÎ AKİTLER:

Bir kısım ifadelerinden anlaşıldığına göre İsmen zikredilmeyen veya hükümleri tavzih edilmeyen her akid, ahid, şart ve va'din batıl olduğunu söyleyen İbn Hazm şu ayetlere dayanır. "Bu gün, sizin dininizi tamamladım."[2] "Allah'ın hududunu aşanlar zalimlerdir."[3] "Kim de Allah'a ve Peygamber'ine isyan eder, sınırlarını aşarsa, onu içinde daim kalıcı olarak ateşe koyar. Onun için hor ve hakir edici bir azap vardır."[4] Bir hadiste de Peygamberimiz şöyle buyurmuştur:[5] "Ne oluyor bazı insanlara ki, Allah'ın kitabında olmayan bir takım şartlar ileri sürüyorlar. Yüz defa şart edilmiş olsa da

1) a.e,10-22; Brunschwig, **Problème de la Decadance** "Clascisme et le Declin Culturel de L'islam içinde", 35, Paris,1977.
2) Mâide, 3.
3) Bakara, 229.
4) Nisâ, 14.
5) **İhkâm**, II, 12.

Allah'ın Kitabında olmayan her şart, batıldır. En büyük hakikat, Allah'ın Kitabı, en sağlam şart ise Allah'ın şartıdır." İbn Hazm'a göre Allah'ın Kitabında ve Peygamber'in sünnetinde bulunmayan akid, ahid, şart ve va'dlere itibar edilmez. Bunların yerine getirilmesi vacib de değildir ve bunlar genel olarak ;

a- Ya Allah'ın Kitabında haram kılınmış olan şeylerin mübah kılınması sonucuna götürür ki, bu sonuç "Onlar, Allah'ın ve Rasûlünün haram kıldıklarını, haram saymıyor ve hak dini kendilerine din edinmiyorlar."[1] ayetine aykırı olur.

b- Allah ve Rasûlü'nün mübah saydığı bir şeyin haram kılınması sonucuna gidilmiş olur ki, bu da "Ey Nebî! Allah'ın sana helal kıldığı bir şeyi kendine niçin haram kılıyorsun."[2] ayetine aykırı olur.

c- Allah ve Rasûlü'nün vacip kıldığı bir şeyin mübah sayılmasına sebep olur ki, bunun benimsenmesi de bir kimsenin tekfir edilmesini gerektiren büyük günahlardandır.

d- Bir kişi, Allah'ın vacip kılmadığı bir şeyi kendine vacip kılmış olabilir ki, bu da meşru olmaz. O nedenle hiç bir kimse, kendisi için altıncı vakit namazı farz kılamaz ya da Mekke ve hac günü haricinde hac yapamaz.

2-İLAHÎ VE BEŞERÎ HÜKÜMLERİN TEFRİKİ:

İbn Hazm'a göre Allah'ın vacip kıldıklarına bir şey ilave etmek de tıpkı onun inkar veya tağyir edilmesi gibi küfürdür. Farz niyetiyle altıncı vakit namaz kılınması böyledir. Nitekim İbn Hazm, bu konuda şu ayetleri zikreder: Onlar, ne zaman bir ahidle bağlandılarsa, içlerinden bir gurub onu bozup, atıvermedi mi? Hayır (bir gurub değil) onların çoğu ahid tanımaz, iman etmezler.[3] Emanetlerine ve ahidlerine riayet edenler. Bundan müstesnadır.[4] Hz. Peygamber de: "Adağını ifa et" "Allah'a isyan hakkında adak yapmak yoktur." "Allah'a isyan için adak yapan ısyan etmesin" "Allah'ın Kitab'ında bulunmayan her şart batıldır." buyururken,[5] Kur'an-ı Kerîm'de de şöyle beyan edilmiştir: Eğer yetim kızlar hakkında (adaletli olamayacağınızdan) endişe ediyorsanız, sizin için helal olan kadınlardan ikşer, üçer, dörder olmak üzere nikah edin. Böyle de adaletli olamayacağınızdan endişe ederseniz, o zaman bir tane ile yetinin. Yahut cariyelerinizle yetinin. Bu, sizin eğrilip sapmamanıza daha yakındır.[6] O, tam ergenlik çağına girince kendisine hüküm ve ilim verdik. İşte, iyi hareket edenleri, biz böyle mükafatlandırırız.[7] Dillerinizin yalan yere vasıflandırdığı şeyler için şu helaldır, bu haramdır demeyin. Çünkü Allah'a karşı yalan düzmüş olursunuz. Allah'a yalan dü-

1) Tevbe, 29.
2) Tahrim, 1.
3) Bakara, 100.
4) Mearic, 32.
5) **İhkâm**, II, 12-16.
6) Nisâ, 3.
7) Yusuf, 22.

zenler ise hiç şüphesiz felah bulmazlar.[1] O, yeryüzünü sizin faydanıza müsahhar kılandır. O halde, (onun) omuzlarında yürüyün, Allah'ın rızkından yiyin.[2] Boşanan kadınları gücünüzün yettiği kadar ikamet ettiğiniz yerin bir kısmında ikamet ettirin.[3]

Gerçekte İbn Hazm bu ayetleri iki farklı amaçla istidlal etmiştir. Bunlardan birine göre onlar gerçek dinî emirlere kişisel görüşlerin dahil edilmesini nehyetmiştir. İkincisi ise bu ayetlerin, İbn Hazm'ın rakipleri tarafından kendi fikirlerinin hilafına yorumlamış olmasıdır. Ancak onun bazan bir kısım ayetleri bu tür amaçlarla istidlal etmesi onların mevzua taallukunun müphem gözükmesine sebep olmaktadır.

İbn Hazm'a göre gerçekte günah olduğu halde, bir şeyin işlenmesi adanmış olursa, yerine getirilmez. Ancak bazıları "nezrini yerine getir" diye varit olan nebevî bir haberi, İbn Hazm'ın mezkur görüşlerine karşı istidlal etmiştir. İbn Hazm bunun tuhaf bir itiraz olduğunu ifade ederek, sadece hayır işlemek üzere yapılan adakların yerine getirilmesinin vacib olduğunu tekrar eder. O nedenle bir kimsenin, cahiliye döneminde taat niyetiyle yaptığı bir adağı da müslüman olduktan sonra yerine getirmesi gerekir.

3-İNSANLARIN KENDİ KENDİNE YASALAŞTIRMA FAALİYELERİ:

İbn Hazm'a göre bir erkeğin herhangi bir kadınla evlenirken, ona, kendisinin yeni birisi ile evlenmek istemesi halinde, boşanabileceğini şart koşması veya belli bir süre terketmesi halinde, boşanma hakkının hanımına ait olacağını kabul etmesi batıl olur. Çünkü "erkekler kadınlar üzerine hakimdir. O sebeple ki, Allah, onlardan kimini (erkekleri) kiminden (kadınlardan) üstün kılmıştır. Erkekler, kadınlara mallarından infak etmektedir. İyi kadınlar itaatlı olanlardır. Allah, kendi haklarını nasıl korudu ise onlar da öylece göze görünmeyeni koruyanlardır. Şerlerinden, serkeşliklerinden yıldığınız kadınlara gelince, onlara (evvela) öğüt verin. (Vaz geçmezlerse,) yataklarında yalnız bırakın. (Yine kâr etmezse) döğün. Size itaat ederlerse, aleyhlerinde bir yola baş vurmayın."[4] ayetleri de kadınlara, böyle bir hak tanımamıştır. Boşanma hakkı, mutlak olarak erkeğe aittir. Kadınlara, Allah'ın vermediği bir hakkı, bir erkeğin vermesi doğru değildir. Yoksa cemiyetin ahengi bozulur. Nitekim Kur'an'da, şöyle buyurulmuştur:

"O (fasıklar) ki, Allah'ın, (kendi kitaplarında Muhammed'e iman etmeleri hakkındaki) ahid (ve emrini) tekid de ettikten sonra bozarlar. Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şeyi (hısımlık rabıtalarını ve cemiyet birliğini) keserler. Yer yüzünde bozgunculuk yaparlar.[5] Şüphesiz ki, Allah, adaleti, iyiliği, (bilhassa) akrabaya (muhtaç oldukları

1) Nahl, 116.
2) Mülk, 15.
3) Talak, 6.
4) Nisâ, 34.
5) Bakara, 27.

şeyleri) vermeyi emreder. Taşkın kötülüklerden, münkerden, zulüm ve tekebbürden nehyeder. Size, (bu suretle) öğüt verir ki, iyice dinleyerek, anlayıp tutasınız."[1]

İbn Hazm'a göre mezkur ayetler insanların kitapta olmayan şart ve akidler ihdas etmelerini nehyeder. Nitekim "Eğer, (muahede eden) bir kavmin hainliği hakkında katî endişeye düşersen, hak ve adalet üzere (keyfiyeti) kendilerine (bildir, ahitlerini) at"[2] ayeti de İbn Hazm'a göre bu görüşü teyid eder. Çünkü Allahu teala, bu ayette Peygamberin kendisine hıyanet etmesi muhtemel olan kişilere karşı ahdini bozabileceğini hatırlatmıştır.[3] Zira burada bir kısım insanların, eğer Allah kendilerine rızık verirse, onları Allah için sadaka olarak vereceklerine dair bazı va'dleri söz konusudur. Gerçekte sadaka sözü öyle bir isimdir ki, hem zekat, hem de nafile ibadet anlamındaki infak için kullanılır. O halde bu lafzın, tahsis edilmesini mucip bir delil olmadıkça, umumuna hamli vacip olduğu için zekatın bu hükümden tahsis edilmesi doğru olmaz. Çünkü bir kimse herhangi bir salih amel işlemeyi adasın veya adamasın o ameli işlemesi zorunludur. O halde burada sadece nafile sadakanın istisna edilmesi gerekir. Çünkü bir şahsın kendi mülkiyetinde olmayan bir şeyi sadaka olarak vermek üzere adakta bulunması ve onu yerine getirmesi vacib olmaz. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Allah'ın fazl u kereminden kendilerine verdiğini sarf ve infakta cimrilik edenler, zinhar bunun kendileri için bir hayır olduğunu sanmasınlar. Bilakis bu, onlar için bir şerdir. Onların cimrilik ettikleri şey, kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır."[4]Buraya kadar görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre şerî olarak,adak konusu olmayan şeylerin tahsis edilmesi, insanların kendi kendine yasalaştırması olarak da mütala edilebilir.

Burada ayrıca söz konusu olan şeylerden birisi de kendi mallarından başkalarına infak etmeyen kimselerin durumudur. Halbuki Allah, bunun ihmal edilmesini yasaklamıştır. Ama Peygamber (S.A.V.), bir kulun henüz sahip olmadığı veya Allah'ın nehyettiği bir şeyin adanmayacağını bildirmiştir. Nitekim başka bir hitabesi sırasında da birisinin dikilip durduğunu görmüş. Onun hakkında etraftakilere sorduğu zaman onlar da onun Ebû İsrâil olduğunu, ayakta durmak, oturmamak, gölgelenmemek, konuşmamak ve devamlı oruç tutmak üzere adakta bulunduğunu söylemişlerdir. O zaman Peygamber de söyleyin ona konuşsun, gölgelensin ve otursun, fakat orucunu tamamlasın buyurmuştur.[5] Nitekim başka bir haberde de Allah'a itaat etmek üzere adak eden adağını yerine getirsin, fakat Allah'a isyan etmek üzere adakta bulunan bir kimse Allah'a isyan etmesin buyurmuştur. Başka bir seferinde de yürümek için adakta bulunduğu halde,

1) Nahl, 90.
2) Enfal, 58.
3) **İhkâm**, II, 15-20.
4) Âl-i imran, 180.
5) N. Calder, a.g.m., 220-240, BSOAS, LI, 1988.

gücü yetmediği için iki oğlunun omuzlarına dayanarak yürümeye çalışan birini gördüğü zaman o ne yapıyor? diye sormuş, orada bulunanlar da yürümek üzere adakta bulunduğunu söylemişlerdir. Peygamber de Allah'ın o adamın kendi kendisine zulmetmesine ihtiyacı olmadığını belirterek, onun binmesini emretmiştir.[1] Kısacası İbn Hazm'a göre kişi, kendi kendisine verdiği bir emirle dînî yönden mükellef olmaz.

Ancak bazı Mâlikî ve Hanefîler İbn Hazm'a karşı, Peygamber'in "bir kimsenin vadine muhalefet etmesi münafıklık hasletlerinden bir haslettir" sözünü ihticac etmişlerdir. Buna karşı İbn Hazm, bu haberlerin onların iddialarına delil olamıyacağını ifade ederek, onların bu noktada da çelişkiye düştüklerini söyler. Çünkü onlar da bir kimsenin birine, yarın sana bir dinar bağışlayacağım veya bu gün sana bir elbise hediye edeceğim demesi halinde, bunun bir nevi taahhüd olmayacağını kendileri de kabul etmişlerdir.

İbn Hazm'a göre bir kimsenin, birine bir şeyi ismen zikrederek, vermeyi va'd veya yemin etmiş olması halinde, bu da her hangi bir hukukî sorumluluk gerektirmemekle beraber, sadece yemini için keffaret ödemesi gerekir. Nitekim Kur'an'da "Hiç bir şey hakkında ben bunu yarın yapayım deme, meğer ki (özünü) Allah'ın dilemesine bağlamış olasın. Unuttuğun zaman Rabbini an ve şöyle de: Umulur ki Rabbim, beni bundan daha yakın bir hayra ve muvaffakiyete erdirir."[2] buyurulmuştur. Bu ayette söz konusu olan, birine bir şey vad ettiği halde, "inşaallah" demeyen bir kimsenin, Allah'a âsi olmasıdır. Buna karşılık hukuken, onun o şeyi ödemesi vacip olmaz. Ancak bir kimse, birine bir şey va'd ederken, "İnşaallah" diyecek olursa, Allah'ın iradesini şart koşmuş olur ki, eğer Allah o şeyin olmasını dilerse, o da mutlaka olur. Nitekim Kur'an'da şöyle buyurulur: "Onun emri bir şeyi dilediği zaman ona ancak ol demesinden ibarettir. O da oluverir."[3]

İbn Hazm'a göre mevcud olmayan bir şeyin meydana gelmemesi, onun Allah tarafından irade edilmediğini gösterir. O halde bir kimsenin kendi vadine icabet ederek, onu yerine getirmesi de Allah'ın dilemesi ile meydana gelmektedir. O nedenle bir kimse vad ederken, inşaallah dediği halde, gerçekte Allah dilemediği için va'd ettiği bir fiili yerine getiremezse, o zat için günah olmaz. Çünkü kul, bu durumda fiilinin icabını Allah'a havale etmiş olmaktadır. O halde, yukarıda temas edilen hadislerden birinde de görüldüğü gibi hilafının yapılması halinde, münafıklık hasleti olan va'd fiilleri, özellikle ifasını Allah'ın farz kıldığı bir vad şeklidir ki, onun yerine getirilmesi için kullarını sorumlu tuttuğu fiiller de bunlardır. Kısacası İbn Hazm, edası vacip olan emanetler,

1) **İhkâm**, II, 18-19.Muhalla,VIII,333
2) Kehf, 23-24; Hawting, **An Ascetic Vow**, 113, BSOAS, 1994/1.
3) Yasin, 82.

borçlar ve Allah tarafından farz kılınmış olan hakları, bu şekil va'de misal olarak gösterir.

İbn Hazm, sadece Allah'ın edasını vacip kıldığı va'dleri ihmal edenlerin sorumlu olduklarını ve kınanmaları gerektiğini vurgular ve Hanefî ve Mâlikîlerin, genel olarak vasıyetleri de va'd olarak kabul ettiklerini ifade eder. Ancak İbn Hazm'a göre onlar bu noktada tenakuza düşmüşlerdir. Çünkü onlar, köle azadı hariç, diğer konulardaki vasiyetlerde, isterse mûsinin rucu edebileceğini de söylemişlerdir. İbn Hazm ise vasiyet şeklindeki azat meselesinde, rucu' edilmesinin caiz olmadığını kendisi de kabul ederek, bunun Allah'ın teşvik ettiği amellerden biri olduğunu söyler. Ona göre rucû, Allah'ın teşvik ettiği başka bazı konularda da caiz değildir. Yani rucû sadece mü'eccel azatta caiz olmadığı halde, mü'eccel hibeler ve sairde caizdir.[1] Çünkü azatta, te'cil fikri bir şart olarak, Allah'ın Kitab'ında nasıl yer almış ise öylece geçerli olur. Mü'eccel azat da Allah'ın Kitabında yer alan şartlardan biridir. O nedenle rucû mü'eccel hibede olduğunun aksine, burada caiz değildir. Halbuki aynı şey, cevazı hakkında nas bulunmayan bazı mü'eccel akidlerde caizdir.

Yukarıdan beri konumuzu teşkil eden hadislerden birindeki "halis bir münafık olur" veya "kendisinde bir nevi münafıklık hasleti olur" uyarısına muhatap olan bir kimsenin, doğrudan tekfir edilmesi caiz olmaz. İbn Hazm'a göre münafık lafzının kaynağı kemirgenlerin yaşadığı delikler anlamındadır ki, bu hayvanlar deliklerini toprakla nasıl örterse, kendini gizleyen insanlar da onlara benzetilmiştir. Buna göre imanlarını izhar ettikleri halde küfürlerini gizleyen kimselere münafık denir ve gerçekte kafir olan münafıklar da bunlardır. Ama başka bir şeyi gizleyen bir kimse kafir sayılmaz. O kimse, bu tür fiilleri nedeniyle sadece münafık olabilir. O halde, söz verdiğinde cayan, birisi ile münakaşa yaptığında Allah'a isyan eden, ahdini bozan ve emanet edildiğinde hiyanet eden kimseler, izhar ettikleri bir şeyin zıddını gizlemekte ve yapmayacakları şeyleri söylemiş olmaktadırlar. İbn Hazm'a göre onların bu fiilleri, mutlak bir nifak olduğu için kendileri de münafık olur.

Buna karşılık,İslamdan dönen bir mürtedin hükmü, onun öldürülmesi olduğu halde, cedelci facir, muhlif vâid, ğâdir muahid, hain mü'temen ve sözünde kezzab olanların öldürülmeleri söz konusu değildir. Çünkü onların öldürülmesine dair icma ve nas sabit olmamıştır. Dolayısıyle kitapta olmayan şart ve va'dlerin hukûkî bağlayıcılığı da yoktur.

İbn Hazm'a göre "Kıyamet gününde, her zalimin bir alameti olacaktır" haberi de hükmen yukarıda yorumlanan haberlere dahildir. Ayrıca "kendisine nimet verdiği halde, zulmeden kimseler için Allah düşman olacaktır." hadis-i kudsîsi de genel olarak diğerleri gibi insanların mükellef olduğu dînî emirlerdeki ahidlerle ilgilidir. Dinin nehyet-

1) **İhkâm**, II, 20-21.

tiği bir şeyin va'd edilmesi halinde yerine getirilmesi günahtır. Kabe'yi yıkmak, bir müslümanı öldürmek, namazı terketmek, vacip olmayan bir şeyi vacip saymak, haram olanı ihlal veya mübah olanı haram kılmak üzere yapılmış olan va'dler de böyledir.[1] Nitekim bir hadiste de "yerine getirmeniz gereken en haklı şartlar, nikahını kendinize helal kıldığınız kadınlarla ilgili olan şartlardır" buyurulmuştur ki,bağlayıcı akit ve şartlardan birisi de bu şekilde ifade edilmiştir.

İbn Hazm'a göre burada söz konusu olan, kadınlar tarafından alınması mübah olduğu halde,onlar tarafından istenirse kocaları tarafından verilmesi vacip olan mehir, nafaka, giyecek, barınak, iyi muamele veya iyilikle boşama konusu olup, Allah'ın nehyettiği fasit şartlarla kurulmuş bir evlilik akdi değildir. Nitekim bir hadiste de şöyle buyurulmuştur: Bir kadın, evli birisi ile evlenmek için onun diğer hanımını boşamasını ileri süremez. Çünkü peygamber hem "ona takdir edilmiş olan haklar kendisine de takdir edilmiştir." diye hem de "muhacirlerden bir kimsenin, arabileri yolda karşılayıp onlar hesabına mallarını satmasın, her hangi bir kadın da birisi ile evlenmek üzere kardeşinin boşanmasını şart koşmasın" diye buyurmuştur. İbn Hazm'a göre bir kadın birisi ile evlenirken, onun öbür hanımını boşamasını veya bilahire başka bir kadın ile daha evlenmemesini şart koşamaz. Çünkü bu durumda, kendi nikahı da sahih olmayan şartlara bağlanmış sayılır. İbn Hazm'a göre bir şey, gerçekte sahih olmayan başka bir şeyin sıhhati ile sahih sayılmış olursa, o şey hiç bir zaman sahih olmaz. Çünkü bir hadiste "kim tarafından işlenirse işlensin, hakkında emrimiz olmayan her amel merduttur" diye buyurulmuştur.

Yukarıda geçen Huzeyfe haberine gelince, İbn Hazm onu sahih saymaya kalkışabilecek kimseler için cevap olmak üzere bu haber sahih sayılsa bile Ebû Cendel haberi karşısında mensuh olması gerekir der. Ona göre "Müslümanlar (ileri sürdükleri) şartlar üzeredir." hadisi ile "insanlar, hakikata uydukları sürece (ileri sürdükleri) şartlar üzeredir" hadisi de asılsızdır. Çünkü senedlerinde yer alan ravilerden Kesîr b. Zeyd helak derecesinde zayıftır. Onu hem Yahya, hem de Ahmed b. Hanbel terketmiştir. Velid b. Rebah ise meçhuldür. Burada yer alan isimlerden Kesir b. Abdullah'a gelince, mezkur Kesir b. Zeyd'den başkası değildir.[2] Bu ihtilatın sebebi ise bu zatın bazan babasına, bazan da dedesine nisbet edilmiş olmasıdır. Bu haberlerin senedlerinde yer alan Muhammed b. Abdurrahman b. el-Beylemanî de zayıftır. Kaldı ki, bu haberler sahih de olsa, İbn Hazm'a göre rakiplerin iddiasına cevap vermekten çok kendi görüşünü teyid edecekti. Çünkü o zaman bu haberlerde söz konusu olan şartların müslümanlara izafeti mümkün olurdu. Müslümanların şartları ise sadece Allah'ın kendi Kitabında mübah

1) a.g.e., 20-24.
2) a.g.e., 20-24.

kıldığı şartlardır. Çünkü Peygamber "Her nevi muhdes (sonradan ortaya çıkan) bidattır ve her nevi bidat da dalalettir. Dalalet ise Cehennem'dedir." buyurmuştur.

Halbuki Hanefî ve Malikîler hem yukarıda geçen ve İbn Hazm'ın tenkid ettiği bazı haberleri kabul etmişler, hem de nikah konusunda yeminle teyid edilmeyen hiç bir şartın makbul olmadığını söylemşlerdir. Ama İbn Hazm'a göre bu haberlere herkesten evvel kendileri muhalefet etmiştir. Çünkü kendileri, Allah'ın şekil olarak kabul etmediği bir takım sözleri, bir nevi yemin saymakla bizzat yemin konusunda tenakuza düşmüşlerdir. Hakikata uydukları sürece, insanların şartları üzere olmalarına dair mezkur habere gelince, bu haber de sahih olsa bile İbn Hazm'a göre rakip görüşler yerine kendi görüşünü teyid eder. Çünkü bu haberde söz konusu olan şey, hakikata uymayan şartların batıl olmasıdır. Hakikata uyacak olan herhangi bir şart ise ancak Kur'an ve sünnette yer almış olan şartlardır. Nitekim Hz. Ömer de "Müslümanlar arasında haramı helal, helalı haram kılmayan her nevi anlaşma geçerlidir." demiştir.

Süheyl b. Amr'ın, mensubu bulunduğu müşriklerden bazılarının Medine'ye gelerek müslüman olmaları halinde, Mekke'ye geri göndermesi için peygamberle anlaştığına dair Ebû Cendel haberi de onların görüşünü altı cihetten nefyeder:

a. Peygamberin, kendisine gelen Kureyşliler mezkur anlaşma yapılmadan evvel, hiçbir zaman geri çevrilmemiştir. Çünkü bu konulardan bahsedildiği zaman müslümanlar, sübhan Allah, onlar nasıl çevrilebilir demişlerdir. Ama Hudeybiye günü, Peygamber Süheyl b. Amr'e bir mektup yazmış ve anlaşma süresini belirlemek istemişti. O da kendilerinden Ona gelenleri geri çevirmesi şartını koşmuştu. O nedenle Peygamber de önce Süheyl'in oğlu Ebû Cendel ve diğer bazılarını geri çevirmişti.[1] Ama daha sonra Ebû Cendel Mekke'deki dağların eteklerinden koşarak, müslümanların arasına karışmıştır. O zaman babası da Peygamber'e gelerek, biz seninle anlaşma yapmıştık, ama bir daha seninle anlaşma yapmayız demişti. Bunun üzerine Peygamber onu benim için bağışla dediği halde Süheyl de onu senin için vermem diye mukabele etmiştir. Ancak Peygamber biraz daha ısrar etmiş ise de Süheyl'i ikna edememiştir.

b. Yukarıda da görüldüğü gibi Peygamber, Ebû Cendel'in, güvenliğini temin ederek geri çevirmişti.[2] Çünkü Ebu Cendel, kendi babası Süheyl'in de bağlı bulunduğu nüfuzlu bir soya mensub idi.

c. Bu müddet zarfında Hz. Peygamber'in müşriklere geri verdiği hiçbir müslüman yoktur ki, Allah, Peygamber'ine onların din ve dünyaları hususunda bir zarar görmeyeceklerini ve bir müddet sonra da kurtulacaklarını bildirmiş olmasın. Nitekim Kureyşliler Peygamberle bir anlaşma yapmışlar ve ona, Medine'den gelenlerin kendileri tarafından geri çevrilmeyeceği halde, kendileri tarafından Peygamber'e gelenleri

1) a.g.e., 20-30.
2) a.g.e., 20-25.

onun geri çevirmesi şartını ileri sürmüşlerdir. O zaman Peygamber de gidenleri Allah uzak etsin, gelenlere acısın. -İnşallah- Allah onlar için çareler yaratacaktır diye beyan etmiştir. Kur'an'da da: "O, kendi rey ve hevasından söylemez, o, kendisine Allah'dan ilka edilegelen bir vahiyden başkası değildir."[1] buyurulmuştur. Bu da İbn Hazm'a göre Peygamber'in yukardaki sözünün kendisine vahiyle bildirilmiş olmasını gerektirir ki, meselenin iç yüzünü de yine sadece Peygamber'in kendisi bilebilir. O nedenle İbn Hazm'a göre Kitapta olmayan şeylerin şart olarak ileri sürülmesi kabul edilemez. Çünkü hiç kimse, Allah'tan vahy alan bir Peygamber gibi gaybı bilemez.

d. Peygamber, müşriklere çevirdiği müslümanları, ancak ailelerine teslim edilmek üzere geri çevirmiştir. Halbuki naslarda yer almayan akid ve şartların batıl olduğu konusunda, bize (İbn Hazm) karşı çıkanlar, hür müslümanların kafirlere iade edilmeyeceğini kabul ettikleri halde, bedenlerinin işkence görmesi ve namuslarının da ihlal edilmesi söz konusu olmasına rağmen, müslüman cariye ve kölelerin kafirlere iade edilmesini kabul etmişlerdir.[2] Bu da onların Ebu Cendel haberini yanlış anladıklarını gösterebilir.

e. Ebû Basir diye biri deniz kenarına kadar gitmişti. Ebû Cendel de orada ona ulaşmış ve onunla Medine'ye gitmek için bir takım faaliyetler yapmak istemiştir. Nitekim bu konuda Urve b. Zübeyr de şöyle demiştir: "O zaman Kureyş içinden müslüman olanlar, Ebû Basir'e varır bir gurup oluştururlar. Daha sonra da herhangi bir müşrik kervanının Şam yönüne gitmekte olduğunu duydukları zaman onların yollarını keser, adamlarını öldürür ve mallarına el koyarlardı.[3] Onlar Peygamber'le anlaşma yapmış olan müşriklere aynı şeyi yaparlardı. Onlar için bu işler haram da değildi. O nedenle, asi de sayılmazlar. Peygamber, onları bu işten men etmek istese, edebilirdi ama öyle yapmamıştır. O halde, bu da peygamberin onlarla daha evvel yaptığı anlaşmaların neshedildiğini gösterir.

f. Kısacası en son nazil olan tevbe suresindeki şu ayetler de burada söz konusu olan neshe delalet eder:[4]

"(Dokunulması) haram olan o aylar çıktığı zaman artık o müşrikleri, nerede bulursanız öldürün, onları (esir olarak,) yakalayın. Onları hapsedin. Onların bütün geçit

1) Necm, 3-4.
2) **İhkâm**, II, 25.
3) a.g.e., 25.
4) "(Habibim) senden fetva isterler. De ki: Allah, babası ve çocuğu olmayanın mirası hakkındaki hükmü (şöyle) açıklar: Eğer, (erkek veya kız) evladı (ve babası) olmayan bir erkek olur, onun (ana-baba bir veya sadece baba bir) bir tek kız kardeşi kalırsa, terikesinin yarısı onundur. Eğer, (mirascı) erkek kardeş ise çocuksuz (ve babasız) ölen kız kardeşinin (vefatiyle) bıraktığı(nın tamamını alır.) Eğer (aynı şartlarla kalan) kızkardeş iki, (veya daha ziyade) ise oğlan kardeşinin bıraktığının üçte ikisi(ni alırlar.) Eğer, (yine aynı şartlarla mirascılar,) erkek ve dişi kardeşler ise o zaman erkek için dişinin iki hissesi (vardır.) Allah, size şaşırırsınız diye, (dininizin hükümlerini) açıklıyor. Allah her şeyi hakkıyle bilendir." (Nisâ, 176) İbn Hazm'a göre bu ayet, müslümanlar tarafından verilen fetvaların sadece nassa dayanmasını teyid eder.

yerlerini tutun. Eğer tevbe ederler, namaz kılarlar, zekat verirlerse, yollarını serbes bırakın. Çünkü Allah çok yarlığayıcı, çok esirgeyicidir."[1]

"Eğer, kendilerine taarruz edilmesi emrolunan müşriklerden biri, senden eman dilerse ona eman ver. Ta ki Allah'ın kelamını dinlesin, sonra onu emin olduğu yere kadar selametle ulaştır. Çünkü onlar hakikati bilmeyen bir kavimdir. O müşriklerin Allah yanında ve Rasûlü yanında nasıl bir ahdi olabilir. Mescid-i Haram'ın yanında muahede ettikleriniz müstesnadır. O halde, bunlar size karşı ahidlerine sadakat hususunda doğrulukla hareket ederlerse, siz de kendilerine öylece doğrulukla muamele edin. Şüphesiz ki, Allah ahde vefasızlıktan sakınanları sever."[2]

Kur'an'daki sûreler arasında en son nazil olan Tevbe sûresidir. Peygamber'in kafirlerle yaptığı anlaşmaların sonuncuları da özellikle burada anlatılır. Ebû Cendel kıssasının geçtiği Hudeybiye anlaşması ise bu ayetlerde zikredilen anlaşmalardan ve Hayber olayından üç sene kadar önce hicretin altıncı yılında meydana gelmiştir. Peygamber'in kaza umresi ise bundan bir yıl kadar sonra vaki olmuştur. Ondan bir sene sonra da Mekke fethedilmiştir. Hicretin dokuzuncu yılında, Hz. Ebû Bekir ve onun idaresindeki hac topluluğu haccetmiştir. Peygamber de Tevbe suresini o sırada Hz. Ali ile Mekke'ye göndermiştir. Bu seneden sonra müşriklerin haccetmesi ve Kabe etrafında dolanması yasaklanmıştır.

O halde denebilirki, bu dönemden itibaren müşriklerin Peygamberle müslümanlıktan gayrı şeyler üzerinde anlaşma yapma imkanı kalmamıştı. Bu durum da onların Peygamber'le yaptıkları eski anlaşmaların neshini mucip olmuştur. Allah'ın ilk neshettiği anlaşma da Hudeybiye anlaşmasıdır ve bundan sonra kadınlar da dahil olmak üzere müslüman olan herkes, Medine'ye hicret edebilmiştir. Nitekim Kur'an'da: Ey iman edenler! (kendi ifadelerince) mü'min kadınlar muhacir olarak geldikleri zaman onları imtihan edin. Allah, onların imanlarını daha iyi bilendir. Fakat siz de mü'min kadınlar olduklarına dair bilgi edinirseniz, onları kafirlere döndürmeyin. Bunlar, onlara helal değildir. Onlar da bunlara helal olmazlar. Kafir kocalarının bu kadınlara sarfettikleri mehri, o kafirlere geri verin. Sizin, onları nikahla aldığınızda mehirlerini verdiğiniz takdirde, üzerinize bir günah yoktur. Kafir zevcelerinizi nikahınız altında tutmayın. Sarfettiğiniz mehri isteyin. Kafirler de size hicret eden kadınlara harcadıkları mehri istesinler. Bu, Allah'ın hükmüdür. Aranızda, o hükmeder. Allah, hakkiyle bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.[3]

Ümmü Gülsüm binti Akabe de bu devrede Peygamber'e gelmiş, fakat daha sonra ailesi tarafından Peygamber'den geri çevrilmesi istenmiş, ama mezkur ayet sebebiyle

1) Tevbe, 5.
2) Tevbe, 6-7, 29.
3) Mümtehine, 10.

Peygamber onu geri göndermemiştir. Çünkü artık Hudeybiye'nin şartları geçerli değildi. Mezkur ayet de bu kadın (R.A) hakkında nazil olmuştur.

İbn Hazm, Peygamber'in azatlı kölesi Ebû Rafi'nin, müşriklerden Peygamber'e gelen kadınların (R.A) geri çevrilmesi ile ilgili olarak elçilik yaptığının anlatıldığna dair bir haber hakkında da herhangi bir illet tesbit edilmediği halde, azatlı bir peygamber kölesinin böyle bir şey yapmaya cüret etmesinin mümkün olamayacağını söyleyerek, onu da reddeder. O halde, buraya kadar anlatılan fikirlere göre Peygamber'in Kitap'ta olmayan akidlere müsaade ettiği söylenemez. İbn Hazm'a göre adak, ahid ve şartların durumu da böyledir.

Hanefî ve Malikîler, insanların Kitapta yeri olmadığı halde bazı basit akit ve şartlar ihdas edebileceklerini de kabul etmişlerdir. Bunları İbn Hazm da kabul ederek onları sahih naslarla teyid etmiştir. Mesela "O peygaberler apaçık burhanlarla (mucize) ve kitaplarla gönderildiler. Biz, sana da Kur'an'ı indirdik, ta ki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatasın ve ta ki insanlar da iyice fikirlerini kullansınlar.[1] ayeti bu naslardan biridir.

Ayrıca Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ne oluyor şu insanlara! Allah'ın Kitab'ında olmayan şartlar ileri sürüyorlar. Halbuki yüz kere de yapılsa, Allah'ın Kitab'ında olmayan her şart batıldır. Şartların en sağlamı Allah'ın şartıdır. En büyük hakikat ise Allah'ın Kitabı'dır." Ancak İbn Hazm, hakkında nas veya icma bulunan şartları **"Zu el-Kavâid"** adlı esrinde açıkladığını belirtmekte ve bunun dışındaki şartların batıl olduğu görüşündededir.

4-KİTAPTA OLMAYAN ADAK VE AHİDLER:

İbn Hazm, genel olarak adağı kabul etmez. Çünkü Peygamber, bu konuda şöyle buyurmuştur: "Adak (bir kimseye) hayır getirmez. Onunla sadece cimri kimselerin elinden bir şeyler çıkmış olur. Akabe b. Amir'in kız kardeşi de yaya olarak hacca gitmek için adakta bulunduğu zaman Peygamber, "Ona söyleyin binsin, Allah Onun adağına muhtaç değildir" buyurmuştur.

Ancak İbn Hazm, "Allah'a itaat etmeyi adayan bir kimse, itaatini yerine getirsin" mealindeki hadise dayanarak, sadece Allah'a itaat amaçlı adakların makbul olduğunu söyler. Akid konusunda da "hakkında emrimiz olmayan bir ameli işleyen bir kimsenin ameli merduttur" hadisini istidlal eder. Buna göre şekli ne olursa olsun, Kitap'ta yer almayan her akid batıldır.

Ahidler de böyledir. Çünkü müslümanlarla müşrikler arasında vaki olan bütün ahidler, "Mescid-i Haram'da anlaşma yaptıklarınız dışında, müşrikler için Allah ve Rasûlü yanında nasıl bir anlaşma olabilir? Bu itibarla onlar size (anlaşmalarına sadık kalarak) dürüst davrandıkları sürece, siz de onlara dürüst davranın. Allah şüphesiz (an-

1) Nahl, 44; **İhkâm**, II, 28-32.

laşmalarını bozmaktan) sakınanları sever"[1] ayeti ile neshedilmiştir. İbn Hazm, ehl-i kitaba dair cizye ahdi ile[2] Peygamber'in müşriklerle Kabe yanında yaptığı bir ahdin bu nesihten istisna edildiğini ifade ederek, bu noktada da "müşriklerin içinden (kendileri ile) muahede ettiklerinize Allah'tan ve Rasûlünden bir ültümatondur. (Ey müşrikler!) yeryüzünde dört ay daha (güvenlikle) dolaşın. Bilin ki siz, Allah'ı aciz bırakabilecek değilsiniz. Allah, her halde kafirleri (dilediği zaman) rüsvay eder."[3] ayetine dayanır.

5-GAYRİ KİTABÎ AHİDLERİN SAKINCALARI:

İbn Hazm'a göre Mâlikîler, naslarda ifade edilmeyen ahidlere vefa gösterilmesini kabul ettikleri için yanlarında da bir takım kadınlar olduğu halde, kendi yörelerine eman dileyen bir kısım harbî kafirler gelse, tekrar ülkelerine dönünceye kadar beraber kalmalarına ve cima etmelerine mani olunamıyacağını söylemişlerdir. Ama İbn Hazm, bu fikri lanetleyerek, Ebû Cendel olayını da yasal ve mütemâdî bir anlaşma olarak mülahaza eden Malikîlerin, kafirlerle minareye çan takmak, camileri kiliseye çevirmek, Peygamber'in kabrini kazmak veya mescidini yağmalamak üzere ahid imzalasalar, ona bile sadakat göstereceklerini söyleyerek onlarla istihza eder.[4]Çünkü ona göre müslümanların birbirlerine destek olmalarını âmir birçok deliller vardır.

Nitekim bir hadiste "Mümin, mümin için taşları birbirine perçinleyen duvar gibidir." buyurulmuştur. Bera b. Âzib de Peygamber, bize bir seferinde yedi maddelik şeyler emretti. Bunlardan biri de mazluma yardım etmektir demiştir. Başka bir hadiste de: "Müslüman, müslümanın kardeşidir, birbirini başkalarına teslim ve zulmetmez, kardeşinin ihtiyacını gideren bir kimsenin ihtiyacını da Allah giderir. Müslümanın zorluğunu giderenin kıyamet günündeki zorluklarını da Allah giderir. Müslümanın ayıbını örtenin ayıbını da Allah örter buyurulmuştur. O nedenle İbn Hazm'a göre bu konuda asıl olan Müslümanların birbirlerine yardım etmeleridir. Kaldı ki ehli kitap kadınları cariye de edilemez.

İbn Hazm'a göre "eğer kendilerine taarruz edilmesi emrolunan müşriklerden biri, senden eman dilerse, ona eman ver. Ta ki, Allah'ın kelamını dinlesin, sonra onu emin olduğu yere kadar (selametle) ulaştır"[5] ayeti de Mâlikîler için delil olmaz. Çünkü bu ayette müslümanların İslamın aleyhine olabilecek şartları kabul etmeleri tasvip edilmemiş, sadece kafirlerin can güvenliğinin sağlanması istenmiştir. Nitekim başka bir ayette de şöyle buyurulmuştur: "Muhammed, Allah'ın Rasûlüdür. Onun maiyetindeki müslümanlar da kafirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidir. Onları rukû eder, secde ederler olarak görürsün. Onlar, Allah'tan fazl ve rıza isterler. Secde izinden meydana

1) Tevbe, 7.
2) U. Rubin, **Coran and Tefsir,** 133; S. Ward, a.g.m., 407-421.
3) Tevbe, 1, 2.
4) Kassis, a.g.m., 79-80; Malik, **Muvatta,** 540, İstanbul, 1981.
5) Tevbe, 6, 120; **İhkâm**, II, 32.

gelen nişanları yüzlerindedir. İşte onların Tevrat'taki vasıfları budur. Onlar İncil'deki vasıflarına göre filizini yarıp çıkarmış, gitgide onu kuvvetlendirmiş, kalınlaşmış, sapları üzerine doğrulmuş bir ekine benzerler ki, bu, ekicilerin de hoşuna gider. Bu teşbih, onunla kafirleri kızdırmak içindir. İçlerinden iman edip, iyi amelde bulunanlara, Allah hem mağfiret, hem de büyük mükafat vaad etmiştir."[1] Buna göre kafirlerin müslümanlar üzerine üstünlük kurabilmesini kabul etmek, bu ayette anlatılan sıfatların inkılabına yol açar. Yani o zaman müslümanların kafirlere karşı merhametli, kendi aralarında daha katı olmaları gerekir. Nitekim başka bir ayette de şöyle buyurulmuştur. "Gerek Medineliler için gerek çevrelerindeki bedevîler için (savaşta ve diğer hususlarda) Allah'ın Rasûlünden geri kalmaları, (onun emirlerine muhalefette bulunmaları) ve bizzat kendisine (katlandığı zahmetlerde) onların da canla başla (katlanmaya) rağbet etmemeleri yasaktır. Bunun sebebi şudur: (Çünkü, onların) Allah yolunda bir susuzluk. bir yorgunluk, bir açlık (çekmeleri) kafirleri kızdıracak bir yere ayak basmaları bir düşmana karşı muvaffakiyete erişmeleri (gibi hiç bir hal ve hareket) yoktur ki, mukabilinde kendileri için bir sebeple iyi bir amel yazılmış olmasın. Çünkü Allah, iyi hareket edenlerin mükafatını zayi etmez."[2] Nitekim bir hadiste de şöyle buyurulmuştur. Müslümanlar, birbirlerine karşı sevgi, iyi niyet ve acımada bir beden gibidir. Bedenin bir organı rahatsız olursa, diğer organlarını uyutmaz. Numan b. Beşir de bu konuda, "müslümanlar bir beden gibidir, gözü rahatsız olursa, bütün bedeni rahatsız olur. Başı rahatsız olursa, bütün bedeni rahatsız olur" hadisini nakleder.

O halde, buraya kadar ele alınan haberler nedeniyle herhangi bir kişi veya devletin, müslümanların can ve mallarını kafirlere teslim etmeleri doğru değildir. Nitekim bir ayette de şöyle buyurulmuştur: "Şu kadar ki, siz kendilerini yenmezden evvel tevbe edenler müstesnadır. Bilin ki Allah, çok yarlığayıcı ve çok esirgeyicidir.[3] İbn Hazm, müslümanların haklarını korumayan devlet başkanlarını bir nevi àsi kabul ederek, onlara itaat edilmemesini ileri sürer.[4]

E-GENEL OLARAK BATIL ADAK VE YEMİNLER

1-HINS MESELESİ:

Buraya kadar görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre genel olarak ehl-i sünnet alimleri, kitapta olmadığı halde, bir takım yemin ve va'd formülleri kabul etmişlerdir. Buna göre bir kimse hanımına seninle bir daha konuşursam sen boşanmış olacaksın derse, bir talak vermiş olacaktır. Ama aynı cümleyi üç defa tekrar ederse, hanımı kesin olarak (mebtute) boşanmış olur. Çünkü bu durumdaki bir adam yemin bozmuş (hanis) gibi mütâla edilir. Ayrıca her hangi bir kimse, iki ayrı hanımına iki ayrı binaya işaret ede-

1) Fetih, 29.
2) Tevbe, 120.
3) Mâide, 34.
4) **İhkâm**, V, 33.

rek, bunlara girerseniz boşanmış olacaksınız derse, onların gerçekten boşanmış olması için her ikisinin de mezkur binalara girmiş olması gerekir. Gerçekte İbn Hazm, İmamı Maliki bu tür reyci fikirlerinden ötürü tenkit eder ki, Malik bunları "ahabbu ileyye" diyerek tasvip etmiştir. Şeybanî de aynı tabirleri kullanmıştır.[1]

Bir kimse elli dirhemim varsa, kölem azad olsun derse elli dirhemle birlikte otlayan hayvanları da varsa, o zaman o köle azad olmuş olur.[2] Bir kimse, birisine dair borcunu belli bir zamana kadar ödemezse, ona bir köle vermeyi va'd edecek olursa, o zat bu borcundan bir dirhem eksik ödese, köleyi almayı hak kazanamaz.[3]

Bir kimse, girmemek üzere yemin ettiği bir binaya girecek olursa, keffaret ödemesi vacip olur. Kısacası söz ve yeminlere sadakatsizlik edilmesine hıns, failine de hânis denilir. Buraya kadar Mâlik, Şeybânî ve Şâfî gibi mütekaddim alimlerin görüşlerine temas edilmiştir. Ama muahhar alimlerden Serahsî ve Ebu İshak el-Şîrâzî'nin de aynı fikirlere yer verdikleri görülmektedir. Onlar da hayır umuduyla yemin edilebileceğini ifade ederek,mücerret reye dayalı bir takım yemin taksimleri yapmışlardır.[4]

Bu tür söz ve yeminlerin, yerine göre sahibinin tecziye edilmesine veya keffaret vermesine sebep olmasının nedeni, bunlardan bazılarının (boşanma gibi) başkalarının da zarar görmesine sebep olmasındandır. Burada söz konusu olan keffaretler de bir bakıma suç ve ceza dengesinin sonucudur.[5]

2-MUAFİYET (BERR) MESELESİ:

Bir kimsenin mezkur söz ve yeminlerinden birini işlediği halde, keffaret kapsamından muaf olmasına berr-u denilmesine rağmen, ondan türetilen sıfatlardan birine de "birrun" denilir. Mesela şunlara girmeyeceğim diye iki ayrı binaya işaret ederek yemin eden ve bunlarla iki ayrı binayı kasdeden bir kimse, hangisine girerse girsin, hânis (yemin bozmuş) olur. Ama iki ayrı binaya işaret ederek şuna gireceğim ama buna mutlaka gireceğim dediği halde, bunlardan sadece birine girecek olursa, o zaman (birrun) keffaretten kurtulmuş olur.[6]

Şafiî'ye göre bir kimsenin, boşanmamak ve hanımının işlerine karışmamak üzere yemin etmesine rağmen, kadının kendisi boşanmak isterse, o zat hânis olmaz. Ancak kölesini dövmek üzere yemin etmesine rağmen, onun başkaları tarafından dövülmesini

1) N. Calder, Hinth Birr, **Tabarrur, Tahannuth=An Inquiry into the Arabic Vocubulary of Vows**, 214-240, BSOAS, I, 1988; Muhammed el-Şeybânî, **Asar**, 37-43, 53; **Kitab el-Cami el-Kebir**, 26, Kahire, tsz.; **Cami el-Sagir**, 211, Pakistan, tsz.; bkz. J. Kister, **Tahannuth**, 227-30; W. M. Watt, **Muhammad at Mecca**, 44, London, 1953; Şeybânî, a.g.e., 52; Şafiî, a.g.e., VII, 66-69; Sahnun, a.g.e., III, 78.
2) Şeybânî, a.g.e., 37-43.
3) Şafiî, a.g.e., VII, 68.
4) Şeybânî, a.g.e., 54; Serahsî, **Mebsut**, VIII, 126, Beyrut, 1989; Şîrâzi, **Mühezzeb**, I, 242, Beyrut, 1959.
5) İbn Rüşd, **Bidayet el-Müctehid**, I, 329-41, İstanbul, 1985.
6) Şeybânî, a.g.e., 84.

sağlayan kimse de hanis olmaz.[1] Bilakis her iki halde de keffaretten kurtulmuş olur. İmam-ı Malik de şöyle demiştir: Bir kimse, Ramazan ayı sonuna kadar borçlarını ödemek üzere yemin etmiş olduğu halde, Recep veya Şaban ayında vefat edecek olsa, o kimse bundan dolayı hânis olmaz.[2]

Kısacası İbn Hazm'ın, Kitapta olmadığı halde, bir kısım alimlerin benimsediğini ve gerçekte hiç birinin meşru olmadığını ifade ettiği yemin formüllerinden bir kısmı bunlardır. Ancak bunlardan bazılarını da şöyle özetleyebiliriz:

İbn el-Kasım ,İmamı Malik'e: Bir kimse bir kaç aylık bir süreye işaret ederek, babasıyle görüşürse Kabe'ye yürüyerek gideceğini söylediği halde, bazı arkadaşlarının baskısıyla onu ziyarete gitmeye mecbur kalsa, ne olur? diye sormuş, Malik de bırakın yürüyerek gitsin demiştir.[3]

Yürüyerek Kabe'ye gitmek üzere nezreden kimseler hakkında İmamı Malik gibi Rebi de yürüyebilecek güçte olanların oraya kadar yaya gitmeleri gerektiğini söylemiştir. Çünkü Kabe ibadet mahallidir. Buna karşılık, Kudüs'e gitmek üzere adak edenlerin de aynı şekilde gitmesi gerekmekle beraber, bu hal Kabe'ye yürümek kadar bağlayıcı değildir. Mescid olmayan bir beldeye yürümek üzere nezredenlere gelince, onların bunu yerine getirmeleri sadece mübahtır.[4]

Ancak İbn Hazm'ın, kitapta yer alan ve Malikîler tarafından da kabul edilen akit, adak ve yeminlerle ilgili olarak da bazı itirazları var ki, bunlardan birisi zıhar meselesidir. Zıhar bir kimsenin hanımına, senin sırtın anamın sırtı gibidir demesiyle caiz olan evliliğin gayr-i caiz olmasıdır. Kur'ân'a göre bir kimsenin mezkur ibareyi kullanmasından itibaren, istediği bir zamanda keffaret verecek olursa, evlilik münasebetleri de tekrar normale döner.[5] Ancak İbn Hazm'a göre mezkur zıhar formülünün bir veya iki defa kullanılmasından ötürü keffaret gerekmediği halde, üç defa kullanılacak olursa, keffaret verilmesi derhal vacib olur.[6] Halbuki Malik'e göre zıharlı bir erkek cinsel faaliyetlerinden vazgeçtiği sürece keffaret verilmesi vacip olmaz. Ama İbn Hazm bunu kabul etmez. Ancak İmamı Malik'e göre keffaret meselesi, cima arzusuna karşı bir müeyyide olarak vaz edilmiştir. Buna göre cinsel arzu olmadıkça, keffaret verilmesi de vacip olmaz.[7]

Ama Ebu Hanife bir nevi cahiliye adeti olarak gördüğü zıharın Allah tarafından yasaklandığını ifade ederek bu amaçla verilen keffaretin de onun günahına keffaret ol-

1) Şafiî, a.g.e., 70-71.
2) Caldar, a.g.e., 220-230; Sahnun, a.g.e., 148-160.
3) Sahnun, a.g.e., 78-83.
4) N. Calder, a.g.e., 220-35; Şafiî, a.g.e., 62; Sahnun, a.g.e., 86-7.
5) G. Hawting, **An Ascetic Vow and Unseemly Oath**, 113-26, BSOAS, LXVII, 1994; İbn Hazm, **el-Muhalla**, X, 49, Beyrut, 1969; İbn Rüşd, a.g.e., II, 82-87.
6) İbn Hazm a.g.e., 52.
7) **İhkam**, 51; Zurkânî, **Şerh el-Muvatta**, III, 178-79.

duğunu söylemiştir. İbn Kesir de bunun bir nevi cahiliye adeti olduğu hakkında bir seri haberler nakletmiştir. Ancak İbn Hazm, bunun da doğru olmadığını, çünkü Allah'ın bu konuda cahiliye devrindeki insanlara değil, bilakis müslümanlara hitap ettiğini ifade etmiştir.

Îlâya gelince, bu da evlilik ilişkilerinin geçici olarak askıya alınması demektir. Ama bu konuda, zıharda olduğu gibi belirli formüller kullanılmaz. Halbuki zıharda, belli formüller kullanıldığı halde, ilâda olduğu gibi süre belirli değildir. Bir görüşe göre îla yaptığı halde, keffaret vererek dört ay içinde hanımına dönmeyen kimseler, bir talak vermiş olarak telakkî edilir. Bu süre sonunda hanımını tekrar almayan veya boşamaya karar vermeyenlerin durumuna gelince, bununla ilgili gelişmeler yargıya ait olup isterse onların boşanmış olmalarına, yargı da karar verebilir.

Ancak İbn Hazm'a göre bu konuda ittifak edilmemiştir. Çünkü İbn Abbas, îlâ halinde geçen dört ayın aşılmasının elbette talakı mucip olduğunu söylediği halde, İbn Mesud bu sürenin geçmiş olmasını, talak sürecinin sadece başlaması olarak kabul etmiştir.[1]

Şafiî ise bir kimsenin dört aydan sonra hanımıyla birleşmeye karar verememiş olması halinde, hakimin bu süreyi iki defa uzatabileceğini kabul etmiştir. Ama İbn Hazm, o zaman da ilâ süresinin bir yılı bulacağını söyler. Bu da ona göre her şeyden evvel Kur'ân'a aykırı olur.[2]

F-İSTİSHAB VE NİSAB TAKDİRİ

İbn Hazm'a göre, diyet, nafaka ve zekatta olduğu gibi mâlî ve cezâî konularda nisab takdir ederken, insanların ileri sürdüğü nisbetler konusu da bir takım ihtilaflara yol açmıştır. Bu durumda, bazıları, naslarda zikri geçen mâlî bir emrin imkan nisbetinde çok, bazıları da az bir mikdarla takdir edilmesini ileri sürmüştür. Halbuki İbn Hazm, böyle durumlarda naslarda zikredilen mikdarların asgarisi ile hükmetmek veya icmaya uymak gerektiğini ifade eder. Mesela, İbn Hazm'a göre, sadaka vermesi gereken bir kimsenin ödemesi gereken nispet sadece sadaka masdarının faili olarak tesmiye edilmeyi mucip bir mikdardır. Bundan daha fazlasının teşri edilmesi doğru olmaz.

Ona göre bu konuda, fazla bir mikdar takdir etmek için hem kati bir delil olması, hem de bir nassın onun ilgili olduğu hükme ismen taalluk etmesi gerekir. Mesela "Yeryüzünde yürüyen hiç bir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiç bir kuş hariç olmamak üzere hepsi sizin gibi bir ümmettir. Biz, o kitapta, hiç bir şeyi eksik bırakmadık."[3] ayeti, İbn Hazm'a göre naslar tarafından ismen taalluk edilmediği halde, müctehid reyi ile ihdas

1) **İhkam**, 45, 47; İbn Kesir, **Tefsir**, IV, 318-323, Beyrut, 1969.
2) **İhkam**, 47; Şafiî, **Risale**, No: 1713, 1751.
3) En'am, 38.

edilmiş olan mâlî bir hükmün, gerçekte dînî bir hüküm olmadığına delalet eder. Buna göre nisab ve takdir konusu olan meselelerde müctehidler tarafından bir takım birimler takdir edildiği halde, bu birimler hakkında ihtilaf edilirse sadece icma'a uygun olan mikdara uyulması gerekir.

Çünkü insanlar için naslar ve icmanın dışında, herhangi bir şeyin haram veya helal olmasını mucip başka bir merci yoktur. Nitekim Kur'an'da: "Yerde ne varsa, hepsini sizin faydanız için yaratan, sonra iradesi göğe yönelip, onları yedi gök halinde tesviye eden O dur. Ve O, her şeyi hakkiyle bilendir.[1] Ey iman edenler! Allah'ın affettiği şeyleri ki, eğer size açıklanırsa ve siz bunları Kur'an inerken sorup da hükmü kendinize ızhar edilirse fenanıza gidecektir. Sormayın. Allah, çok yarlığayıcı ve cezada aceleci değildir. Sizden evvel de bir kavim, onları sordu, sonra o yüzden kafir oldular."[2] buyurulmuştur.[3]

İbn Hazm'a göre, infak meselesi veya zekata dair naslarda verilmesi gereken mikdarların müphem olması halinde, yapılacak olan yegane şey asgari bir nisabın takdir edilmesidir. Çünkü azami bir mikdarın takdir edilebilmesi için hakkında kati bir delil veya icma olması gerekir. Bu mikdar ise bazan sadece bir kişinin rivayeti ile de sabit olabilir. Bu tür haberlerde ise genelde zaid metinler olur. Zaid olan ferd haberler ise nakıs olan cemaat haberine tercih edilir. Çünkü bazı ayetlerde, şöyle buyurulmuştur: "Artık, Allah yolunda savaş. Sen, ancak kendinden sorumlu tutulacaksın. İman edenleri teşvik et. Olur ki, Allah, o kafirlerin savletini def eder.[4] Ey iman edenler! siz nefislerinizi ıslah etmeye bakın. Kendiniz doğru yolu bulunca, sapanlar size zarar veremez.[5] Bu ayet ilk bakıştı ahlaki yorumlara uygun gözüktüğü halde, İbn Hazm onu hadiste ziyadenin kabulü için istidlal etmiştir. Ancak o, ziyade meselesi ile ilgili olarak bazı mantıkî misaller zikreder. Mesela birisi, Zeyd'in Amr'dan bir dinar alacaklı olduğuna şehadet ettiği halde başka birisi, onun ondan iki dinar alacaklı olduğuna şehadet edecek olsa, bu tür ihtilaflı şehadetlerde ittifak edilen noktaların azamî nisbeti kabul edilir. İbn Hazm şöyle der: Burada her iki şahidin dediklerine göre Zeyd'in bir dinar alacaklı olduğuna hükmedilmekle birlikte, onun yemin etmesi halinde ikinci dinarın nassı da sabit olur. Buna göre ziyade de belgelenmiş olacağı için onun kalan bir dinarı da alacak olduğuna hükmedilebilir.

İbn Hazm, kendisinin aradığı yegane şeyin, nasların taalluk ettiği hakikatın ortaya çıkarılması olduğunu söyler. Fakat ona göre bazıları, gerçekte kabul edilmesi hiç-

1) Bakara, 29.
2) Mâide, 101, 102.
3) **İhkâm**, II, 47, 51-60.
4) Nisâ, 84.
5) Mâide, 115; U. Rubin, a.g.m., 133-35; P. Crone and M. Hind, a.g.e., 68; bkz. Kister, **An Yadın**, 276, Arabica, XI, 1964; M. Bravmann, **The Spiritual Background of Early İslam**, 206, Leiden, 1972.

bir suretle vacip olmayan gerekçeler kullanarak, doğru sonuçlara ulaştığı da olmuştur. Mesela duhûlden ve mehir tayin edilmeden evvel, kocası ölen bir kadının hukûkî durumu hakkında, İbn Mesûd'a sorulduğu zaman bu konuda bir ay sonra bir şeyler söylerim, doğru çıkarsa Allah'tan, yanlış olursa Allah ve Rasûlü benim fikrimden beridir demiştir. Daha sonra da belli bir delile dayanmadığı halde, Peygamber'in fiiline uygun bir görüş ortaya koymuştur. Aynı görüşü kabul eden İbn Hazm ise Sa'd tarafından nakledilen ve Peygamber'in mezkur hükmü teyid eden bir haberine dayanmayı tercih etmiştir. Zira ona göre naslara uygun olsa bile taklid yoluyla elde edilen hükümler bağlayıcı olmaz. Çünkü "Yahudi ve Hıristıyanlar dediler ki, yahudi ve hıristiyan olanlardan başkası, asla Cennet'e giremeyecek, bu onların kuruntularıdır. Doğru kimseler iseniz burhanınızı getirin."[1] ayetinde de görüldüğü gibi İbn Hazm'ı sadece deliller ikna edebilir. O nedenle taklid fasid olduğu halde, onunla doğru hükümlere ulaşılmış olması, onun makbul olduğunu göstermez. Çünkü bu sadece bir nevi tesadüf olabilir. O nedenle genel olarak te'vil ve kıyas hükümlerinde görüldüğü gibi taklid de ekseriya batıl bir sonuca götürür. Kısacası, İbn Hazm'a göre, malî ve cezaî bir konuda, ziyadenin alınmasını amir bir nas olmadıkça, en az mikdarın esas alınması gerekir. Buna karşılık zaid bir nisabın takdir edilmesi, ancak icma veya nasla mümkündür.

İbn Hazm'a göre Peygamber'in risaleti ebedi olduğu için herhangi bir nasta bir şeyin cinsi için vaz edilen bir hüküm, o şeyin nevi için de geçerlidir. Çünkü bir şeyin nevi de tabi olarak, cinsinden sonra ortaya çıkar. Bu da nasların cins gibi nev'e de tekaddüm ettiğini gösterir. İbn Hazm'a göre Peygamber'in koyduğu mikdar ve ölçülerin zamanla değiştirilerek artırılması da doğru olmaz. Çünkü bir ayette "ey Peygamber! kadınlarınızı boşayacağınız vakit, iddetlerine doğru boşayın. O iddeti de sayın. Rabbınız olan Allah'tan korkun. Onları evlerinden çıkarmayın. Kendileri de çıkmasınlar. Meğer ki, apaçık bir kötülük meydana getirmiş olsunlar. Bunlar, Allah'ın hudududur. Kim, Allah'ın hududunu çiğneyip, aşarsa muhakkak ki, kendisine yazık etmiş olur. Bilemezsin, olur ki, Allah bunun arkasından bir iş peyda ediverir.[2] buyurmuştur. O halde Peygamber'in koyduğu ölçüleri aşanlar da haktan sapmış olur.

O nedenle herhangi bir nasda vaz edilen belli bir nisabın asgarî nispetine göre yorumlanması gerekir. Çünkü nas olmadığı halde, ziyadenin ileri sürülmesi zanna sebep olur. Bu da batıldır. Zira Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Halbuki onların, buna dair bilgisi de yoktur. Onlar, kuruntudan başkasına da tabi olmazlar. Kuruntu ise şüphesiz, haktan hiç bir şey ifade etmez."[3]

1) Bakara, 111.
2) Talak, 1.
3) Necm, 28.

Bir kural olarak ifade etmek gerekirse, belli bir konuda yer alan nisabî yüzdeler, bir takım şer'î delillere dayanırsa onların ziyadesi, yoksa asgarisi kabul edilir. İbn Hazm'a göre hadiste ziyadenin kabul edilmesi gerektiğinin asıl olması fikri ile fıkhî bir mesele olan nisap ve sayıların delil olmaması halinde asgarî nisabının tercih edilmesi arasında çelişki olduğunu tasavvur etmek de doğru olmaz. Çünkü bu kuralların her ikisi için de aslolan habere dayanmasıdır.

Genel olarak kıyascılar da nisab haberlerinde geçen ihtilaflı mikdarların asgari nisbetine göre yorumlanmasını kabul eder. Mesela, iki şahit tarafından Zeyd adında birisinin, hırsızlık yaptığı ileri sürüldüğü halde, onlardan birinin onun dörtte bir dinar, diğerinin de altıda bir dinar çaldığını söylemesi halinde, en az olan mikdarı çaldığına hükmedilmesi gerektiği için Zeyd'in de altıda bir dinar çaldığı kabul edilebilir. Halbuki İbn Hazm'a göre, kazaî bir konuda nisap takdir edilmesi haberle değil, ancak iki kişinin şehadeti veya bir kişinin şehadeti ile davacının yemini sayesinde sabit olabileceği için kıyascılara dair mezkur iddialar hakkında delil olması gerekir, çünkü bir haberin şehadet mertebesinde delil olması için müşahedeye dayanması icap eder. O nedenle naslarda geçen mikdarların zâid olarak alınması için de haber olması gerekir der.

III-İHTİLAF

A-TARİF

İbn Hazm'a göre dînî konularda ihtilaf olması caiz değildir.[1] Çünkü Kur'an'da "O peygamberler, apaçık burhanlarla ve kitaplarla gönderildiler. Biz sana da Kur'an'ı indirdik. Taki insanlara, kendilerine ne indirildiğini açıkca anlatasın ve taki onlar da fikirlerini iyice kullansınlar.[2] Artık, onlardan korkmayın, benden korkun. Bu gün, sizin dininizi kemale erdirdim. Üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak müslümanlığı verip ona razı oldum."[3] buyurulmuştur. Şafiî ise ihtilafı selefî mezheplerin de tecviz etmediklerini nakleder.

B-İHTİLAFI NEFYEDEN DELİLLER

Muhtemelen 142 yılında katledilen hükûmet müşavirlerden İbn el-Mukaffa, o yıllarda yazdığı **Risalet fi el-Sahabe**'de kendi zamanındaki ihtilafların, başta idari meseleler olmak üzere genel olarak hukukî konularda yoğunlaştığını ve bir çok hükümlerin de her beldede değişik şekillerde uygulandığını söyler.

İbn el-Mukaffa, yaygınlaşan ihtilafların bırakılarak belli bir noktada ittifak edilmesinin sağlanması için telif ettiği mezkur risaleyi, Halife Mansur'a (136-58) sunduğu zaman o da genel olarak müctehidlere dair ihtilaflı fikirler arasından uygun olanları yasalaştırmak üzere bir takım yollara baş vurmuştur. Ancak ihtilafı genel olarak meşru sayan Malikîler, İbn el-Mukaffa'nın mezkur faaliyetlerinin doğru olmadığını ve dinî konuların bazılarında ihtilaf olmasının makul olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre bu tür faaliyetleri selef de tasvip etmemiştir. Nitekim Ömer b .Abdülaziz de insanların ihtilaf ettikleri bazı şeylerin resmî yollarla telif ettirilmesine razı olmayacağını söylemiş ve kendi zamanındaki valilerin de yörelerinde bulunan alimlerin ittifak ettikleri şeylere göre amel etmelerini sağlamak üzere bir takım mektuplar göndermiştir. Buna mukabil **Fıkhı Ekber**'de ise ihtilafın müslümanlara tanınmış bir nevi imtiyaz olduğu vurgulanmıştır.[1]

1) **İhkâm**, II, 61.
2) Nahl, 44.
3) Mâide, 3.

Halbuki ne Ebu Hanife ve İmam-ı Şafiî, ne de hadis ehlinden hiç kimse, bu mealde bir haber nakletmemiştir. Bilakis selefî âlimlerin çoğunluğu muhtemel ihtilaflara mani olmak üzere bazı ahad haberlere de karşı çıkmışlardır. Çünkü onlar ahad rivayetlerin fıkhın gelişmesini sağladığı halde bir takım ihtilafların çoğalmasına da sebep olduklarının farkında olmuşlardır. Gerçekte bir kısım ihtilafların ilk dönemlerden beri özellikle Malikiler tarafından makul karşılanması da bazı haberlerde ictihad hatalarının günah değil, bilakis sevaba mucip olduklarının haber verilmiş olmasındandır. Ancak ictihad hataları için takdir edildiği bildirilen sevap fikri, Şafiî'nin kaynaklarında bir kat olarak varit olduğu halde, bazı metinlerde bu oranın on katına kadar artabileceği söz konusudur.[2]

Her ne olursa olsun, İbn Hazm'a göre ihtilaf, rahmet olsaydı, ittifakın da gazap olması gerekirdi. "ümmetimin ihtilafı rahmettir" haberi ise mevzudur. Çünkü rivayet yoluyla Peygamber'den böyle bir haber nakledilmemştir. İhtilafı, Peygamber de kabul etmemiştir. Çünkü o, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Useyd b. Hudeyr bazı konularda te'vil yaptıkları halde, yanlış yaptıkları için onları tekzip etmiştir. Ebu Senabil İddet konusunda yanlış fetva verdiği zaman Peygamber onun da yanıldığını ifade etmiş ve insanların, belli bir konuda muhtalif şeyler söylemesine hiçbir zaman razı olmamıştır. İbn Hazm'a göre dinde ihtilaf olduğunun kabul edilmesi, Peygamber'in daha evvel öğrettiklerinin yanlış olduğunun, daha sonra yeni şeyler ihdas ettiği ve zamanla bir takım ikili hükümlerin birlikte yapılmasını emrettiğinin tasvip edilmesi sonucuna götürür.

1) İbn Mukaffa, **Risale fi el-Sahabe,** 126; F. K. Ali, **Resail el-Buleğâ** içinde, Kahire, 1913; Darimî, **Sünen İhtilaf el-Fukaha,** 151, İstanbul, 1981; Schacht, a.g.e., 96.
2) **İhkam**, II, 61; krş. Wensinck, **Muslim Creed,** 104-112, London, 1932; Turkî, **Polemique entre İbn Hazm et Bagî,** 106-107, 115-18; Ebu Hanife, **Fıkhı Ekber** (Maturidî nüshası), Haydarabad, 1321; Şâfiî, **Umm,** VII, 93, **İhtilafı Ali ve İbn Mesud,** VII, 182, **İhtilafı Malik ve el-Şâfiî,** 269, **Cima el-İlm,** 274-76, **İbtal el-İstihsan,** 302.

"Ashabım yıldızlar gibidir hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz" hadisini de İbn Hazm fasid bir teşbih olarak niteler. Çünkü yıldızlar da her zaman doğru yolu göstermez. O nedenle Ona göre ihtilaf halinde sadece naslara uymak gerekir.

1-İHTİLAFI NAKZEDEN AYETLER:

İhtilaf Kur'an'ı Kerim'de de zemmedilmiştir. Mesela "Bu azabın sebebi, şudur: Çünkü Allah, kitabı şüphesiz hak olarak indirmiştir. O kitapta ihtilafa düşenler elbette uzak bir ayrılık içindedirler.[1] İnsanlar bir tek ümmet idi. Bunun üzerine Allah haberci ve müjdeci olarak peygamberler gönderdi. Beraberlerinde de insanların ihtilafa düştükleri şeyler hakkında aralarında hüküm vermek için hak ve gerçek kitaplar da indirdi. Halbuki kendilerine apaçık deliller geldikten sonra birbirine karşı olan ihtiras ve hasedden ötürü ihtilafa düşenler, o (kitap) verilenlerden başkası değildir.[2] Ey iman edenler! Allah'tan nasıl korkmak lazımsa, öylece korkun. Sakın siz, müslümanlar olmaktan başka bir sıfatla can vermeyin. Hepiniz top yekün Allah'ın ipine sarılın. Parçalanıp, ayrılmayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Siz, birbirinize düşman olduğunuz halde, kalplerinizi İslamiyete ısındırıp birleştirmişti. İşte onun bu nimeti sayesinde, din kardeşi olmuştunuz. Ve yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz . Oradan sizi O kurtarmıştı. İşte Allah, size ayetlerini böylece apaçık bildiriyor. Taki doğru yola erişesiniz. Siz, kendilerine, apaçık deliller, ayetler geldikten sonra parçalanıp, ayrılanlar, ihtilafa düşenler gibi olmayın. İşte en büyük azap onlarındır.[3] Onlar, hala Kur'an'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı, elbet içinde birbirini tutmayan bir çok (şeyler) bulurlardı.[4] Şüphesiz ki (emrettiğim) bu (yol) benim dosdoğru yolumdur. O halde, ona uyun. Başka (aykırı) yollara tabi olmayın, sonra sizi o Allah'ın yolundan ayırır. Allah işte, size bunları sakınasınız diye emretmiştir.[5] O, dini doğru tutun, onda tefrikaya düşmeyin, diye aslı dinden hem Nuh'a tavsiye ettiğini, hem sana vahyeylediğimizi, hem İbrahim'e, Musa'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğimizi sizin için şeriat yaptı. Senin kendilerini davet etmekte olduğun bu şey, müşrikler üzerine ağır geldi. Allah, kimi dilerse buna, onu seçip çeker.[6] İbn Hazm'a göre bu ayetler Müslümanları, naslardan gayrı şeylere uyarak ihtilafa düşmekten nehyetmektedir.

2-İHTİLAFI NAKZEDEN HABERLER:

İhtilaf bazı hadislerde de zemmedilmiştir. Mesela Peygamber, bir Kur'an ayetinin yorumu hakkında iki sahabenin tartıştığını duyduğu zaman "Sizden öncekiler, kitapları hakkında ihtilaf ettikleri için helak olmuşlardır" diye buyurmuştur.

---

1) Bakara, 176; **İhkam**, II, 61; bkz. Cuveynî, **Gıyas el-Ümem**, 52, 227; Taberânî, **Mü'cem el-Kebîr**, I, 367, Beyrut, 1983.
2) Bakara, 213.
3) Âl-i İmran, 102-105.
4) Nisâ, 82.
5) En'âm, 153.
6) Şura, 13.

Başka bir hadiste de "İhtilaf etmeyiniz. Sizden öncekiler, ihtilaf ettikleri için helak olmuşlardır." diye beyan etmiştir. Bir başka hadiste de "Size açıklamadıklarımı, bana bırakın. Sizden önce helak olanlar, sorunlarının çokluğu yüzünden helak olmuşlardır." diye buyurmuştur. Başka bir hadiste de "Kur'an'ı, kalbiniz ona yatkın (i'telefet) iken okuyun. İhtilaf etmeye başlayınca bırakın diye haber vermiştir. Başka bir hadiste de şunları ifade etmiştir: "Allah, sizi Kendisine kulluk ederken, şirk koşmazken ve topluca Kendi ipine sarılıp ondan asla ayrılmamanız gibi üç durumda sever, fakat dedi kodu yapmanız, çok soru sormanız ve kazancınızı ziyan etmeniz gibi üç durumda sevmez.

C-İHTİLAF FİKRİNİ TAFSİL EDEN BAZI GÖRÜŞLER

1-İHTİLAF VE NİYET:

Sahabe ve daha sonra gelen alimler de yerine göre ihtilaf etmiştir. Ama İbn Hazm'a göre onlar, ictihad ederek, hakkı talep ettikleri halde, yanıldıkları için ihtilaf etmelerinden ötürü kınanmaları gerekmez, bilakis hakikatı aradıkları için sevap kazanmış olmaları gerekir. Çünkü onlar, ne hata yapmaya kasdetmiş, ne de hakikatı küçümsemiştir. Kıyamete kadar gelecek olan ve selefleri gibi hareket eden diğer müslümanların durumu da böyledir. Ona göre hatasından dolayı zemmedilmesi gereken kimseler, körükörüne yanlış fikirleri savunan, araştırmayan, cahileye bağlılığı ve ırkcılığı müdafaa eden, bölücülüğe meyleden ve bu duyguları ile uyumlu olan nasları kabul ettikleri halde, uymayanları reddedenlerdir. Dînî emirler, naslarda açık seçik yer aldığı halde, bir kısım insanların gösterdiği ruhsatları, kendine din edinen kimselerin durumu da aynıdır. İbn Hazm'a göre ihtilaf, kaçınılması güç bir realite olduğu halde, ondan kurtulmanın yegane yolu, Kur'an'a ve sünnete sarılmaktır. Allah'ın ipi ve sıratı ise Kur'an ayetleri, Peygamber'in sünneti ve ümmetin icmaıdır.[1]

İbn Hazm'a göre nasların yorumu etrafında meydana gelen ihtilaflara nispetle, kıyas ve istihsan uygulanması sonucu ortaya çıkan ihtilaflar daha mezmumdur, o nedenle müslümanların bunlardan kurtulması için kıyas ve istihsanı terketmeleri gerekir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: "Eğer, Rabb'in dileseydi, bütün insanları bir tek ümmet yapardı. Onlar ihtilaf edici bir halde (işte böyle) devam edip gideceklerdir. Rabb'inin rahmetine (mazhar) ettiği kimseler müstesnadır. Allah onları bunun için yaratmıştır. Bununla beraber Rabb'inin şu sözü tastamam yerine gelmiştir. And olsun ki, ben Cehennem'i (ona müstehak olan) bütün insan ve cinlerle dolduracağım.[2] buyurulmuştur. İbn Hazm'a göre, burada Allah kendi rahmetine mazhar olan ihtilafcıları diğerlerinden istisna etmiştir.

---

1) **İhkâm**, II, 61-65.
2) Hud, 118-119.

O halde Allah, Kur'an, sünnet ve icmaya dayandıkları halde, ihtilaf edenlere rahmet edecektir. O nedenle Allah, onları başka kaynaklara dayandıkları için ihtilaf edenlerden istisna etmiştir. Ama eğer Allah, ihtilaf eden herkesi, her nevi ihtilafın sorumluluğundan istisna edecek olsaydı, o zaman bütün ihtilafcıları kendi kendilerinden istisna etmiş olurdu. Bu da ihtilafcılığın, bizzat Allah tarafından mübah kılınmasına sebep olurdu. Ona göre bu mümkün değildir. Çünkü yukardaki ayette geçen "halakahüm" fiilindeki "hüm" zamiri, ihtilaf etmelerine rağmen, Allah'ın rahmetine mazhar olanlara racidir. Ancak insanlar, Allah tarafından muhtelif mizacta yaratılmıştır. Nitekim bazı ihtilafların Allah'ın rahmetine sebep olması da bu yüzdendir. Halbuki İmam-ı Mâlik, Allah'ın rahmetine mazhar olanların ebedî olarak ihtilaf etmeyeceğini ifade etmiştir. İbn Hazm ise dinde ihtilaf olmadığı fikrini, müslümanların Allah ve Rasûl'ünün emrine muhalefet etmiyecekleri varsayımına dayandırır. Hakikat da ancak Allah ve Rasûl'ünün kelamında bulunabilir.

2-İHTİLAFI TECVİZ EDEN GÖRÜŞLER:

Ancak dinde ihtilaf olabileceğini, dolayısiyle ihtilaflı görüşler ileri süren müctehidlerin de haklı ve sevabı müstahık bulunduklarını ileri sürenler de olmuştur. Onlar, kendi görüşlerine mesned olmak üzere Hz. Osman'ın iki kız kardeşin cariye olarak cem edilebileceğine dair bir görüşüne dayanmışlardır. Onlara göre Hz. Osman, bunun Kur'an ayetlerinden biri tarafından mübah kılındığı halde,başka bir ayetle haram kılındığını söylemiştir. Halbuki İbn Hazm'a göre bu sözler, bu konuda elverişli bir delil değildir. Çünkü dinde, herhangi bir sahabe görüşü Kur'an, hadis veya icmaya uymadıkça kabul edilmez. Kaldı ki, Hz. Osman'ın mezkur sözleri bizatihi çelişkilidir. Çünkü bu görüş, bir şeyin aynı anda hem helal, hem de mübah olabileceğine delalet etmektedir ki, Hz. Osman'ın bunu söyleyip söylemediği de kesin değildir.[1]

İbn Hazm'a göre Hz. Osman, bunu söylerken şu ayetlere dayanmış olması gerekir.: "Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, birader kızları, hemşire kızları, sizi emziren (süt) analarınız, süt hemşireleriniz, karılarınızın anaları, kendileriyle zifafa girdiğiniz karılarınızdan olup, himayelerinizde bulunan üvey kızlarınız ile evlenmeniz size haram kılındı. Eğer, üvey kızlarınızın anaları ile zifafa girmemiş iseniz, onlarla evlenmenizde size bir beis yoktur. Kendi sulbünüzden gelmiş oğullarınızın eşleri ve iki kızkardeşi birlikte almanız da haram kılındı. Ancak cahiliye devrinde geçen geçmiştir.[2] Şu kadar var ki, zevcelerine yahut sağ ellerinin malik olduklarına karşı olan durumları müstesnadır. Çünkü onlar bu takdirde kınanmış değildirler.[3]

1) **İhkâm**, II, 66-68.
2) Nisâ, 23.
3) Mü'minûn, 6.

İhtilaf eden her iki tarafın da haklı olabileceğini ileri sürenler "hakimler ictihad ettikleri halde, hata etseler de bir sevaba layık olur" hadisini istidlal etmişlerdir. İbn Hazm, burada söz konusu olan sevabın, hata etmenin mükafatı olmadığını, bilakis ictihad etmiş olmanın sevabı olduğunu vurgular. Yoksa yanılmanın bizatihi hiç bir sevabı olmayacağını ifade eder. Çünkü herhangi birinin bir hakka müstehak olması, ictihadın dinî bir emir ve bir müctehid için görev olmasındandır. Ona göre ictihad hatası, cezayı mucip olmaz.[1]

Çünkü Kur'an'da da "Onları, babalarına nisbetle çağırın. Allah ındinde en doğrusu bu dur. Eğer babalarının (kim olduğunu) bilmiyorsanız, bu takdirde onları din kardeşiniz ve görüp gözettiğiniz kimseler olarak kabul edin. Hata ettikleriniz hakkında ise üzerinize bir vebal yoktur. Fakat kalplerinizin (kast ve) amdettiğinde vebal vardır."[2] buyurulmuştur.

Bir rivayete göre Peygamber, Hendek savaşından sonra insanlara, Benî Kureyze'ye varıncaya kadar, ikindi namazını kılmamalarını emretmiş. Fakat bazıları, daha yolda iken vakit girdiği için ikindi namazını kılmış ve Peygamber'in mezkur talimatının da oraya varılıncaya kadar ikindi kılınmaması hususunda bir nevi emir olmadığını söylemişlerdir. Diğerleri ise Benî Kureyze'ye varıncaya kadar vaktin sona ermiş olması da muhtemel olduğu halde tehir etmişlerdir. Her iki tarafın durumu Peygamber'e iletildiği halde, O da hiç bir tarafı tekzip etmemiştir. O nedenle İbn Hazm'a göre yanılmış olan bir müctehidin tecziye edilmesi de gerekmez. Ancak mezkur olayda da görüldüğü gibi bir kısmının sabık emre aykırı olarak ikindi namazını yolda kılmış olması, bu meselenin bir nevi oldu-bitti olduğuna delalet eder. Bu da Peygamberin ona karşı çıkmamasına sebep olmuş olabilir.[3] İbn Hazm diyor ki, ben de onlarla beraber olsaydım, Benî Kureyze'ye varıncaya kadar gece yarısı olsa da ikindiyi yolda kılmazdım. Çünkü Peygamber'in emri için asıl olan şey, zahirine göre yorumlanmasıdır. Bu emrin zahiri de bunu gerektirir.Ancak İbn Hazm, genel olarak katî deliller aradığı halde, burada Peygamberin insanların yaptıklarına uymuş olabileceğini ihsas etmekle çelişkiye düştüğünün farkında olmadığı anlaşılmaktadır.

Başka bir haberde de Peygamber'e adamın biri gelmiş, cünüplük nedeniyle namazı kılmadığını ifade etmiş. Peygamber de ona doğru yaptığını ifade etmiştir. Daha sonra da başka birisi gelmiş, o da cenabet olduğu halde teyemmüm ederek namaz kıldığını söylemiş. Ancak Peygamber ona da doğru yaptığını bildirmiştir. Çünkü İbn Hazm'a göre bunlardan birincisi, namaz kılmak için teyemmümün ne olduğunu bilmediği için ihmal etmiştir. Peygamber de onun yaptığını, onun kendi bilgisine göre doğ-

1) **İhkâm**, II, 69.
2) Ahzeb, 5.
3) **İhkâm**, II, 70.

rulamıştır. İkincisi ise teyemüm diye bir ruhsat olduğunu bildiği için ona göre amel etmiştir. Dolayısiyle Peygamber, onu da tasdik etmiştir. İbn Hazm'a göre bu hallerin hiç birisi merdut sayılamaz. Çünkü bazı ihtilaflar bir şeyin sadece aynı anda, aynı şahısla ilgili olarak ayrı şekilde ifa edilmesinden ileri gelebilir.

Hariciler ise "rakipleriniz haksız ve hatalı ise tevsik ediniz" demiştir. İbn Hazm ise biz Haricileri de tefsik etmeyiz demesine rağmen, sadece muarızı olmayan bir nas veya zarurî bir burhan ile yüz yüze olduğu halde, onlara aykırı görüşlerinde ısrar eden kimseleri fasık sayar. Ona göre eğer bir insanın kendi görüşünde olmayan herkesi tefsik etmesi gerekse idi, bir konuda birine herhangi bir söz verildiği halde, her ne pahasına olursa olsun onun yerine getirilmesi gerektiğine inanan İbn Abbas'ın tefsik edilmesi gerekirdi. Çünkü onun bu görüşü, doğru değildir. Halbuki gerçekte İbn Abbas gibi birinin tefsik edilmesi mümkün değildir. İbn Hazm'a göre sahabe de kendi aralarında ihtilaf etmiştir. Mesela İbn Abbas, mut'a nikahını caiz saydığı zaman İbn Zübeyr, ona istersen sen de öyle yap. Ama şunu bil ki, böyle yaparsan seni recmederim demiştir.

İhtilafı genel olarak meşru sayanlar, "sizler, davacı olarak bazan bana müracaat etmektesiniz, ama ben de bir insanım, bazan bir kısım insanlar delil ileri sürerken diğerlerinden daha beliğ konuştukları da olmaktadır. Ben de dinlediğime göre onların lehinde karar vermiş olabilirim. O halde, kendi lehinde ve kardeşinin aleyhinde hüküm verdiğim kimseler onu hemen almasın, çünkü bu durumda, onlar için ateşten bir parça için hükmetmiş de olabilirim."[1] hadisini de istidlal etmişlerdir. Fakat İbn Hazm'a göre bu haber de onların lehinde delil olmaz. Çünkü burada Peygamber, kendisinin yemin veya delillerin zahirine göre hüküm verdiğini ifade ettiği halde bunun bir ihtilaf olduğuna asla işaret etmemiştir. O nedenle hakimlerin verdiği hükümler bir nevi ihtilaf olarak telakki edilemez.

İbn Hazm'a göre Peygamber de bir şey lehinde sadece şahitlerin sözlerine göre hüküm vermiş olduğu halde, bu hüküm gerçekte Allah'ın emirlerine aykırı da olabilir. Ancak bu durumda, hiç kimse Peygamber'in batılla hüküm verdiğini söyleyemez. Yoksa bunu söyleyenlerin tekfir edilmesi gerekir. Çünkü bu durum için batıl denemez. Medine 'de öğle ve ikindi kılarken, ikinci rekatte selam vermesi ve ağmadan yüz çevirmesi böyledir. Çünkü Peygamber yanıldığı zaman Allah tarafından vahiyle ikaz edilmiştir. Bütün bunlar da hakikatin farklı iki surette bulunamayacağını gösterir.

İbn Hazm'a göre bir şey aynı anda hem mübah, hem de haram olamadığı halde, aynı kişi için haram olan bir şey, başka bir zaman mübah olabilir. Eğer bir şey, aynı kişi için aynı anda hem mübah, hem de haram olsaydı o kişinin aynı anda hem Cennette, hem de Cehennem'de olması gerekirdi.

---

1) a.e, 72-83.Muhalla,X,618

D-ŞAZZ MESELESİ

İbn Hazm'a göre şaz sadece hakikatten ayrılmak olduğu halde bazıları, bir kişinin diğer alimler veya çoğunluktan ayrılması olarak görmüştür.

İbn Hazm, bir kişinin doğru bir görüşe ulaşıp onu müdafaa ederken, diğer bütün alimlere muhalefet etmesini olumsuz bir şey olarak görmediği halde, şüzûzun ümmetin icmaına göre mezmum olduğunu söyler. O halde, bir insanın kendisinin özel olarak sahip olduğu bir takım bilgiler sebebiyle çoğunluktan ayrılması mezmum değildir. Ancak gerçekte mezmum olan şüzûz çoğunluktan ayrılmak değil, herkesten ayrılmaktır.[1] Sahabenin çoğunluğu karşı çıktığı halde, Hz. Ebû Bekir'in mürtedlere karşı savaş açılmasını ileri sürmesi böyledir. Ama Ebû Bekir haklı olduğu için onun çoğunluktan ayrılması da mezmum olarak görülmemiştir.

İbn Hazm'a göre genel olarak zahirîler ve Ebû Süleyman, İslam alimlerinin icma ettikleri bir konuda, birisinin ayrı baş çekmesini şüzûz olarak görmüşlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre Şüzûz, gerçek sayıları ne olursa olsun sadece bir veya bir kısım insanların hakikate muhalefet etmesidir. Buna göre denebilir ki, Peygamber'le birlikte müslüman olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Hatice sadece küçük bir cemaat oluşturdukları halde, gerçek şüzûz ehlini hakikate muhalefet etmekle büyük bir kalabalık teşkil eden müşrikler oluşturmaktadır. Çünkü hakikat asıldır. Ve Kur'an'da da şöyle buyurulmuştur: "Gökleri, yeri ve bu ikisi arasındakileri, biz, hak (ve hikmete uygun olarak) şerrin devam etmesi için yaratmadık. Elbette saat gelecektir. Şimdilik sen aldırış etme. Onlara karşı tatlı muamele et."[1]

Bazılarına göre şüzûz, bir kişinin cemaatten ayrılmasıdır. Ancak İbn Hazm'a göre bu tarif, cemaatten iki, üç veya daha fazla kişilerin ayrılması halinde, onlara şamil olmayacağı için kapsamlı bir tanım olamaz. O nedenle İbn Hazm şüzûzu, bir kişinin cemaatten ayrılması olarak niteleyenlere, iki kişi ayrılsa ne diyeceklerinin sorulmasını, bunun da şüzûza dahil olduğu ifade edilecek olursa, üç kişi ayrılırsa ne olur, diye sorulacak ve bu sayılar sonsuza kadar devam edecektir diyerek bunun da sonunda teselsül olacağını ifade eder. O halde, şazın tarifinin ya belli bir sayı ile sınırlandırılması ve bu sayıdan fazlasının ondan istisna edilmesi gerekir veya bu tarifin sonsuza göre yapılması gerekir ki, delil olmazsa bu tahdit de meşru olamaz. Veya bu iki ihtimalden hangisine uyarsa uysun, her iki tarif de hakikate göre şaz olur.[2] Çünkü Kur'an'da: "Eğer sadık iseniz, delillerinizi getiriniz."[3] buyurulmuştur.

---

1) İhkâm, II, 83.
2) Hicr, 85.
3) İhkâm, II, 84.
4) Neml, 64; Bakara, 111.

IV-İCTİHAD

A- TARİF:

1- İbn Hazm'a Göre İctihad:

İbn Hazm'a göre ictihad sözü, lügavî olarak kuvve ve takat manasına gelen cehd lafzından alınmıştır. Istılahta ise hukukî bir meselenin çözümü için takat kullanmak ve gayret sarfetmek manasındadır. Bunun da çeşitli usulleri vardır. Büyük çoğunluk, Kur'an ve sünnet üzerinde ictihad ettiği halde, bazıları mesalih, kıyas, istihsan, hitap delili , sahabe sözü, mücerret rey, Medine ameli ve müctehid görüşünün kabul edilmesini de ictihad usulleri arasında saymıştır. İbn Hazm ise bunların bir çoğuna karşı çıkarak, kitap ve sünnetten sonra sadece sahabe icmaını kabul etmiştir.[1]

Bazıları, burada zikredilen ictihad şekillerine bir şeyler daha ilave eder ki, bunlardan biri de ileri sürülen bir mesele karşısında akla ilk doğan şeylerin kabul edilmesidir. Onlara göre bunun kabul edilmesi vaciptir. Bazıları da akla gelen ihtimallerden ağır olan hükmün tercih edilmesini ileri sürmüştür. Çünkü nefsin isteklerinin önlenmesi ağır hükümlerle mümkün olur. Diğerleri de bilakis hafif olanın alınmasını benimsemiştir. Çünkü Kur'an'da: "Allah sizin için kolay olanı diler. Zor olanı dilemez."[2] diye buyurulmuştur.

İbn Hazm'a göre birbirleri ile çelişkili olan bu görüşlerin hepsi batıldır. Allah'ın emirlerinin kolay veya zor diye tasnif edilmesi doğru olmaz. Çünkü onun emirlerinin tamamı kolay olduğu halde bazıları nefsin isteklerine muğayirdir. Akla ilk doğan hükümler ise genellikle vesveseden ileri gelir. O halde bir insan, aklına doğan herhangi bir şeyi kendisi için şeriat yaparsa, Allah'ın razı olmayacağı bir şey yapmış olabilir. Nitekim Kur'an'daki "Yoksa onların Allah'ın izin vermediği şeyleri, (o fasid) düşüncelerden kendilerine şeriat yapan ortakları mı var? Eğer o fasıl kelimesi olmasaydı, aralarında mutlaka (dünyada) işleri bitirilmiş idi bile."[3] ayeti, hafif olanın alınmasını reddeder. "Sizin hoşunuza gitmediği halde, uhdenize savaşmak yazıldı. Sizin için hayırlı olduğu halde, bir şeyden olur ki hoşlanmazsınız."[4] ayeti de ağır olanın alınmasını men eder. Ayrıca bir ayette "Sizi, o seçti. Dinde üzerinize hiç bir güçlük yüklemedi."[5] buyurulur. Bir şeyin doğru olması, onun akla ilkin doğması, ağır veya hafif olmasına bağlı bir şey değildir. İbn Hazm'a göre naslar ve icmadan gayrı şeyler delil olmaz. Bunların nesnelere delaleti ise onların ismi ve bu isimle ilgili manaların bir kısmına veya tamamına birlikte ait olabilir.[6] İctihad hatalarına gelince, İbn Hazm'a göre

1) **İhkâm,** II, 631; İsnevî, **Nihayet el-Usûl fi Şerh Minhac el-Vusul,** III, 284, Beyrut, 1983; **Muhalla,** I, 69.
2) Bakara, 185.
3) Şura, 21.
4) Bakara, 216.
5) Hac, 78.
6) **İhkâm,** II, 633.

insanlar, onlardan dolayı sorumlu tutulmayacaktır. Ancak Bişr el-Merîsî, ictihad hatalarının günah olduğunu söylemiştir.

2- Şafilere Göre İctihad:

Şafiî'ye göre ictihad sözü oldukça geniş manalı bir tabiridir. Çünkü ona göre genel olarak reye dayalı görüşler gibi kıyas da bir nevi ictihaddır.[1] Şafiî alimlerinden el-Şîrâzî (476) ise usul olarak ictihadın kıyastan daha kapsamlı olduğunu ifade etmek üzere her ikisi arasında da bir nevi umum husus farkı bulunduğunu ve takyid gibi tahsisin de bir bakıma ictihad işi (Takyid el-Umum ve Tertib el-Husus alâ el-Umum) olduğunu söylemiştir.[2] Nitekim bir görüşe göre "O Peygamber, kendi nefsinin (baskısı altında) konuşmaz, onun söyledikleri sadece ona (Allah tarafından vahyedilen) bir vahiy (bilgisidir)."[3] ayeti, Peygamber'in ictihadının doğrudan vahiy olduğuna delalet eder. Şîrâzî'ye göre bu ayette geçen heva lafzı, nefsin hiç bir gerekçeye dayanmadan fikir üretmesidir. O nedenle burada Peygamberin nefsânî baskılardan istisna edildiği görülmektedir. Ona göre heva, genel olarak ictihadda değil, bilakis istihsanda daha etkin olabilir. Ancak Şîrâzî mezkur ayete dayanarak, ictihad hükümlerini de genel vahiy telekkîsine dahil etmiştir (el-hükm bi el-ictihad hükmün bi el-vahiy) Halbuki bunu bazıları sadece Peygamber'in ictihadlarına tahsis etmiştir. Çünkü "de ki, onu benim kendiliğimden (min tilkâi nefsî) değiştirmen olmaz, ben ancak bana vahyolana uyarım"[4] ve "İnsanlar arasında hüküm veresin"[5] diye varit ayetlerin, ictihadın Peygamber'e tahsis edilmesi gerektiğini amir oldukları anlaşılmaktadır. Ancak başka bir ayette de "Ey akıl sahipleri ibret alınız"[6] diye buyurulmuştur. Bazıları, buna dayanarak ictihadı ilim sahibi insanların yapabileceğini ifade etmişlerdir. Nitekim "Bir zaman Davud ve Süleyman, bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı, bir grup kimselerin koyun sürüsü, geceleyin başı boş bir vaziyette bu ekinin içine dalıp zarar vermişti. Biz de onların hükmünü görüp bilmekte idik. Böylece bu fetvayı Süleymana biz anlatmıştık, biz onların her birine hüküm ve ilim verdik"[7] ayetleri de aynı şekilde yorumlanmıştır.[8] Ancak bir görüşe göre, bazı insanların ictihad edebileceğini Peygamber de tasvip etmiştir. Çünkü Muaz'ı kâdî olarak Yemen'e gönderirken, onun kendi reyi ile ictihad edebileceğini beyan etmesini Peygamber de kabul etmiştir. Her ne olursa olsun, genelde naslardan bağımsız olarak ictihad edilmesine karşı çıkan kimseler dört kutupta mütalaa edilir:

1) İbn el-Hacib, **Munteha el-Vusul,** 12, Beyrut, 1985; Gazalî, **Mustasfa,** II, 360. Cüveynî, **Burhan,** 743, Kahire, 1400; E. Shaumont, a.g.m., 105; bkz. Şafiî, a.g.e., 477-503; Z. İ. Ansârî, a.g.e., 288-94; A. Hasan, **Early Moda of İjtihad,** 47-79, S-İslamica, VI, 1967; Gazalî, a.g.e., I, 273; Ebu el-Hüseyn el-Basrî, a.g.e., II, 295; Serahsî, a.g.e., II, 199-208.
2) Gazalî, **Mustasfa,** II, 354-355, IV, 143-187; Şîrazî, **Luma,** 96, 101, 109; el-Subkî, a.g.e., II, 136 ~~136.~~
3) Necm suresi, 53.
4) Yunus suresi, 15.
5) Nisa, 105.
6) Haşr, 2.
7) Enbiya, 78-79.
8) Râzî, **Mahsul,** II, 492, Beyrut, 1988; Amidî, a.g.e., II, 176-77; Şîrâzî, **Tebsıre,** 522-530, Dımışk, 1980; Serahsî, a.g.e., II, 88-92.

a- İctihadı genel olarak kabul edenler, b- Ona karşı çıkanlar, c- Onu dînî konularda kabul etmedikleri halde, başta savaş tekniği olmak üzere sadece dünyevî konularda kabul edenler, d- Çekimser kalanlar.

Bir çokları gibi dünyevî konularda ictihad edilmesini, İbn Hazm da kabul eder. Ancak bazıları, bir kısım müslümanların, daha evvel dînî konularda ictihad edilmesini kabul etmedikleri halde, daha sonra onu kabul ettiklerini söyler. Onlara göre bunun sebebi, onların zamanla Mutezilenin tesiri altında kalmış olmalarıdır.[1]

Fakat bunun tersi de olmuştur. Mesela el-Eş'arî, Cübbaî'nın (303) talebesi iken, savaş konularında, Peygamber'in de ictihad yaptığını kabul ettiği halde, onun halkasından ayrıldıktan sonra bu fikrinden vaz geçmiştir. Ancak genel olarak ictihadın dînî konularda olabileceğini kabul edenler, bu konuda kıble meselesini de istidlal etmişlerdir. Yani Kabe'nin gözükmediği yerlerde namaz kılacak olan kimselerin, Kıbleyi ictihad ederek bulabileceklerini söylemişlerdir. Fakat Kıble gibi konularda ictihad yapılması ise başta yıldızlar olmak üzere bir takım tabiî faktörlerin ihticac edilmesini gerektirir.[2] Halbuki İbn Hazm'a göre yıldızlar her zaman doğru yolu göstermez.

Her ne olursa olsun, ictihadı genel olarak kabul edenler, bu konuda Peygamber'in Bedir savaşı sırasında, el-Hubab'ın görüşüne tabî olması ile onun sahabeye hitaben, dünyevî işleri sizler de bilirsiniz, ama din işlerini ben iyi bilirim demiş olmasını da ihticac etmişlerdir.[3] Ama insanların Peygamber zamanında, gerçekten ictihad edip etmedikleri hakkında, genel olarak ihtilaf edilmiştir.[4]

V- NİYET MESELESİ

A- TARİF

İbn Hazm'a göre niyet, mütekellimin kullandığı lafızlarda mündemiçtir. Bu lafızların zahiri neyi mucip ise niyet de o dur. O nedenle İbn Hazm buraya kadar temas

1) Şîrâzî, **el-Luma'**, 299; Cüveynî, **el-Burhan**, II, 772, Kahire, 1400; Serahsî, a.g.e., II, 130; el-Basrî, a.g.e., II, 213; Hatib el-Bağdâdî, **el-Fakih ve el-Mutefakkıh**, I, 189-190; bkz. M. Bernard, le **Problème de l'Eshbah ou les Implications Ontologique de la Règle Juridico-Religieuse**, 151-172 arabica, XXXVII, 1990; F. Rahman, **Functional Interdependence of Law, in Theology and Law in Islam**, 89-97, Wiesbaden, 1991; Râzî, a.g.e., 489.
2) Serahsi, a.g.e., 11, 92; bkz. M. Edwards, **The Life of Muhammad**, 95-105, London, 1964; İbn Sa'd, **Tabakât el-Kubrâ**, Bedir maddesi, 15.
3) Serahsî, a.g.e., II, 92; İbn Sa'd, a.g.e., II, 11.
4) Amidi, a.g.e., IV, 152, Şîrâzî, a.g.e., 133-34.

edilen konularda da görüldüğü gibi oldukça farklı yorumlara baş vurmuştur. Ama bunların yorumları da özellikle ayet ve hadislere dayanmaktadır.

1- Kur'ân Ayetleri:

Her şeyden evvel İbn Hazm bu konuda şu ayetleri istidlal eder: "Onların fısıldaşmalarının bir çoğunda hayır yoktur. Meğer ki, bir sadaka vermeyi, ya bir iyilik yapmayı veya insanların arasını düzeltmeyi emredenlerinki ola. Kim, Allah'ın rızasına uyarak, böyle yaparsa, biz, ona çok büyük bir mükafat vereceğiz.[1] Ben, size Allah'ın hazineleri bendedir, demiyorum. Ben, gaybı bilmem. Ben, kendim için bir melek olduğumu da söylemiyorum. Bununla beraber, gözlerinizin hor gördüğü kimseler (müminler) hakkında da "Allah onlara asla bir hayır vermeyecektir" de demiyorum. Allah, onların özlerindekini en iyi bilendir.[2] Hiç, yer yüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, bari bu sebeple, düşünecek kalblere, işitecek kulaklara malik olsunlar. Gerçekte, gözler kör olmaz, fakat gögüslerdeki kalpler kör olur.[3] Andolsun ki, Allah, müminlerden -seninle o ağacın altında biat ederlerken- razı olmuştur da kalplerindekini bilerek, üzerlerine manevî bir kuvvet indirmiş ve onları yakin bir fetih ile ve alacakları bir çok ganimetlerle mükafatlandırmışdır.[4] Oysa, onlar, onun, dini yalnız Allah'a has kılarak ve doğruya yönelerek ibadet etmelerinden, namazı dosdoğru kılmalarından, zekatı vermelerinden başka bir şeyle emrolunmamışlardır.[5] Münafıklar, sana geldiği zaman şehadet ederiz ki, sen mutlaka Allah'ın peygamberisin, demişlerdir. Allah da bilir ki, sen, elbette kendisinin peygamberisin. Fakat Allah, o münafıkların, hiç şüphesiz, yalancı olduklarını da bilir."[6] Görüldüğü gibi bu ayetlerde niyet meselesinin çeşitli boyutları yer almaktadır. Ama İbn Hazm şu hadisleri de aynı konuda istidlal eder:

2- Hadisler:

"Dikkat ediniz, vücutta bir kısım var ki, eğer o kısım düzgün olursa, bütün beden düzgün olur. Eğer o buzuk olursa, yine bütün beden bozuk olur. Bakınız, o da kalptir." Başka bir haberde de varid olduğu üzere Peygamber, "Takva buradadır" diyerek, eliyle üç defa bağrına işaret etmiştir. Başka bir hadiste de "Ameller niyetlere göredir. Her insana özellikle niyet ettiği şey vardır." buyururken, bir seferinde de "Allah şekillerinize ve mallarınıza değil, kalplerinize ve amellerinize bakar." buyurmuştur.[7]

İbn Hazm'a göre dînî emirlerle mükellef olan şey, insanın nefsidir. Beden ise nefis için bir araçtır. Allah sadece emrettiği şekilde yapılan amelleri kabul edeceği için niyetle yapılmayan ameller, onun emirlerinin mucip olduğu itaate tekabül etmez. Dolayısıyle sadece serinlemek veya bir başkasına öğretmek için alınan abdest, niyetsiz olarak yapılan teyemmüm ve hac makbul değildir.

1) Nisâ, 114.
2) Hud, 31.
3) Hac, 46.
4) Fetih, 18-19.
5) Beyyine, 5.
6) Münafikûn, 1.

O halde, Peygamber tarafından Allah'ın insanların şekillerine bakmayacağının haber verilmesi, gerçekte Allah tarafından onların amellerinin şekillerine bakılmayacağı ve Allah'ın emirlerine itaat niyetiyle yapılmayan işlerin makbul olmadığının haber verildiğini gösterir. Buna göre Allah, insanların sadece kalplerine ve kalpleriyle kasdederek yaptıkları amellere bakacaktır. Allah'ın (c.c.) Peygamber'in risaletini tasdik etmiş gözüken münafıkları tekzib etmesi de bunu gösterir. O halde, niyet öyle bir realitedir ki, diğer realiteler, ancak onunla tamamlanmış olur. Çünkü niyet, bir fiilin aslını oluşturur ve niyetsiz olarak yapılan fiillerin şerî bir değeri de yoktur. Nitekim bazan müslümanlar da kafirlerin ifade ettiği şeyleri aynen teleffuz ettiği halde, niyetleri aynı olmadığı için hukûkî sonuçları da aynı olmaz. Kafirlere ait bazı görüşler ibret olması için Kur'an'da da zikredilmiştir. Fakat müslümanlar bu görüşleri Kur'an'da okurlarken veya birbirlerine anlatılırlarken, kendi dilleri ile onların söyledikleri şeyleri aynen teleffuz ederler. Ama bunu yaparlarken, onlarla aynı niyeti paylaşmadıkları için imanlarına zarar vermiş olmazlar.[1]

3- Niyet ve Abdest Meselesi:

Peygamber, takvanın kalplerde olduğunu ifade etmekle gerçekte kalp ile kasdedilmeyen bir işin takva olmayacağını haber vermiştir. O halde, bedende bulunan ve o düzgün olmadıkca, nasıl amel edilirse edilsin bütün bedenin düzgün olamayacağının haber verildiği kısımla (mudğa) niyet edilmeyen eylemler de düzgün olamaz. İbn Hazm'a göre bir takım işler yapılırken niyet edilmesinin vücubu bakımından onlar arasında gerekcesiz olarak farklar olduğunun tasavvur edilmesi doğru değildir. O nedenle teyemmümle abdest arasında fark gözetilmesi de doğru olmaz. Ayrıca oruçta niyetin zamanına dair neharın başı ile sonu arasında veya ihram ile haccın diğer unsurları arasında fark gözetilmesi de yanlış olur. İbn Hazm, Allah'ın sadece abdest uzuvlarının yıkanmasını emrettiğini, mücerret bu uzuvların yıkanması ile abdest emrinin yerine gelmiş olacağını ileri sürenlere karşı da onların abdest niyetiyle yıkanmaması halinde, abdest alınmış olmayacağını ifade eder.[2]

B- NAMAZ, ORUÇ, TALAK, ITAK VE SAİR FİİLLERDE NİYET

1- Genel Bakış:

Oruca, genel olarak neharın sonuna kadar niyet edilebileceğini ileri sürenler Peygamber'in, bir gün Hz. Ayşe'ye yemek olup olmadığını sorduğunu, onun da yok dediğini, bunun üzerine "ben, oruçlu idim" diye ilave ettiğini naklederler.[1] Ama İbn Hazm'a göre Peygamber'in bu sorusu onun iftar etmesi için hanımlarının sadece yemek hazırlamalarına matuf olarak sorulmuştur. Yoksa o saatte, oruca niyet etmekte olduğunu göstermek için değildir. Bir hadiste de Peygamber'in; "oruçlu olarak sabahladım" dediği varittir ki İbn Hazm, bu haberin oruca niyetin başlangıcının imsakla birlikte başladığına delalet ettiğini ifade eder. Gerçekte İbn Hazm niyetsiz olarak yapılan fiillerin makbul olmadığını ifade ettiği halde, bazıları onun bu tür görüşlerinden dolayı tenakuza düştüğünü göstermek üzere bir fıkıh meselesi olan necasetten temizlik konusuna gelince, niyet edilmesini ileri sürmediğini söylemişlerdir. Halbuki İbn Hazm, bu suçlamayı kabul etmeyerek, bilakis temizliğin de Allah tarafından hem niyet,hem de belli nitelikteki eylem ve adedlerle ifa edilmek üzere emredildiğini ileri sürer. Kısacası Ona göre, amelle birlikte niyet etmek gerekir. Niyetin amele takdimi gerekli olduğu halde, tehiri mümkün değildir.

1) İhkâm, II, 134.Muhalla,I,116
2) İhkam, II, 136; bkz. J. Burton, a.g.m., 21-59.

İbn Hazm'a göre insanların fiilleri hareket veya sükun gibi sadece iki halde bulunur. Ama hangi halde olursa olsun, onların bir isyan mı, eğlence mi, yoksa bir itaat mı olduğu niyete bağlıdır. Buna göre şerî şartlarına göre namaz kıldığı halde, riya niyetiyle kılan birisinin ameli, onun fasık olduğuna delalet ederken, aynı şeyleri sadece Allah rızasını kazanmak niyetiyle yapan kimseler sevap kazanmış olur. Gerçekte buğdayı tercih ettiği halde, kanaatkarlık etmek için buğday ekmeği yemeye niyet ederek, arpa ekmeği yiyen bir kimse fazîlet kazanmış olduğu halde, buğdayı küçümsediği, cimriliği veya mal biriktirmek niyeti ile arpa ekmeği yiyen kimseler mezmum ve günahkar olur. Dırar b. Amr'ın yaptığı gibi müslümanlar arasında tevazu ve eşitliğin yerleşmesi için kızını kölesi ile evlendiren bir kimse fazilet kazanmış olduğu halde, aynı şeyi tama sebebiyle yaparsa mezmum olur.

İbn Hazm'a göre lafzen telaffuz etmediği halde sadece içinden niyet ederek kölesini azad eden bir kimsenin kölesi, ne Allah katında, ne de hukuken azad edilmiş ve hür olmuş sayılamaz. Kendisi de köle azad etmiş birisi olarak görülemez. O'na göre boşama tabirlerinden birini kullanmadığı ve lafzen hiç bir şey söylemediği halde, karısını içinden boşayan ve buna niyet eden birisinin de nikahı bozulmuş olmaz. Veya içinde taşıdığı bir niyetle herhangi bir şeyi, birine hibe ya da sadaka eden bir kimse de onu hibe veya sadaka etmiş sayılmaz.

Buna karşılık İbn Hazm'a göre bir kimse oruçlu olduğunu hatırladığı ve onu bozmaya niyet ettiği halde. yemek, içmek, cima vs. gibi oruç bozucu hiç bir şey yapmasa dahi onun orucu bozulmuş olur. Aynı şekilde, namaz halinde olduğu halde, bırakmaya niyet eden birisi, namaz halinden çıkmasa dahi, onun da namazı bozulmuş olur. Ayrıca bir kimse, zekat vermekte olduğu sırada, farz olan zekata niyet etmemesi halinde, zekat vermiş sayılmaz. Buna karşılık bir kimse, bir hayvanı keserken, onu kesmek niyetinde olmadığını kasdetse hayvan murdar olur. Ayrıca bir kimse abdest veya gusle niyet etmediği halde, abdest veya gusulde yapılması gereken şeylerin tama-

mını yapmış da olsa, her ikisi de batıl olur.[1] Bütün bunlara karşılık, bir insan mezkur fiilleri sâlih bir niyetle tamamladığı halde, daha sonra fasid olduğuna kâni olsa, gerçekte ibadetleri batıl olmaz. Fakat İbn Hazm'ın rakipleri, onun bu fiillerin bir kısmında niyet şartı ön gördüğü halde, bazılarında aynı şeyi görmediğini söyleyerek, bunun bir nevi çelişki olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ancak İbn Hazm'a göre bir amel, Allah rızası için yapılırsa, amacına uygun bir itaat olur, Allah rızasından gayri bir şeye niyet edilerek yapılırsa, batıl olur. Bir insan oruca niyet ederse kendisine saim (oruçlu), namaza niyet etmiş ise musalli, abdeste niyet ederse, müteveddı (abdestli) denilir. Bunlardan gayri bir şeye niyet ederse, yaptığı amel de gayri olur. Kendisi de mezkur isimlerden gayri bir isimle tesmiye edilir. Sadaka, azad ve talak için de aynı şeyler geçerlidir.

İbn Hazm'a göre bir insanın işlediği herhangi bir amelin hukûkî değeri, onun teleffuz ettiği niyete bağlıdır. Bu niyeti nasıl teleffuz ederse, hukûkî bağlayıcılığı da ona göredir. Teleffuz edilmeyen bir niyetin niyet fonksiyonları olmadığı gibi teleffuz edildiği halde, amel edilmeyen niyetin de hukûkî bağlayıcılığı yoktur.Ancak talak,azat ve sair bazı şeylerde olduğu gibi bir şeyin teleffuz edilmesi de fiil hükmündedir.

2-NİYET VE UNUTMA MESELESİ:

İbn Hazm'ın buraya kadar üzerinde durduğu kurallara karşı çıkanlardan bazıları, onun bir yanda oruçlu olduğunu unutarak iftar eden, namazda olduğunu unutarak konuşan, bir şey işleyen veya birşey yiyen ya da ihramlı olduğunu unutarak avlanan bir kimse için herhangi bir beis olmadığını söylerken, öbür yanda unutan veya uyuyan bir kimsenin abdestinin bozulacağını ileri sürmüş olmasını bir nevi çelişki olarak nitelemişlerdir. Onlara göre İbn Hazm'ın, unutarak veya kasdederek besmele çekmeyen ve bu halde avlanan ya da hayvan boğazlayan bir kimsenin yaptığı şeylerin merdut olduğunu ileri sürmüş olması da aynı şekilde çelişkidir. İbn Hazm ise bu konudaki kendi görüşlerinin, "hata ettiklerinizde üstünüze bir vebal yoktur. Fakat kalplerinizin kast ve teammüd ettiğinde vebal vardır."[2] ayeti ile Peygamber'in (S.A.V.), "Allah, ümmetimin yanılarak, unutarak veya zorda kalarak, işledikleri kötülükleri, benim için bağışlamıştır"[3] buyruğundan kaynaklandığını söyler.

Bu hadise göre niyetsiz olarak teşebbüs edilmiş bir eylemle hiç bir kasıt olmaksızın maruz kalınan unutkanlık ve genel olarak hataların hukûkî sonucu aynıdır. O nedenle unutularak iftar edilen oruç gibi unutularak sıhhatine münafi bir şeyler işlenen namaz da bozulmaz. Şu kadar var ki, belli bir fiilin unutulması ile ilgili hükümler, naslar veya icma tarafından istisna edilmiş olursa, o zaman böyle bir fiille ilgili hükmün

1) a.e, 138, 141.
2) Ahzab, 5.Muhalla,I,116
3) Tac el-din el-Subki, Tabakat el-Şafiyye, II, 253, Kahire, 1964.

hukûkî bağlayıcılığı da başka türlü olur. O halde, unutma konusu olan namaz ve orucun hükümleri aynı olduğu halde, abdestin durumunun başka türlü olmasının sebebi de böyle bir istisna olup, abdest bozucu olarak bilinen şeyler hangi halde işlenmiş olursa olsun, onu mutlaka bozacağı fikri de bu istisnaya dayanır. Kaldı ki, Peygamber zamanından beri hemen herkes, hadesten dolayı abdest yenilemek gerektiğini bilir. Uyku da öyledir. Uyku, gerçekte kasden uyunmaz. Bilakis biyolojik saikalarla kendiliğinden meydana gelir. Yerine göre insanlar bütün ömrünü uyuyarak, geçirmeye niyet etse bile uyuyamaz.

Kadına veya ferce dokunmak gibi abdesti bozduğu hakkında icma olmayan diğer bazı hades şekilleri de var ki, bunlar unutmakla değil, ancak kasden yapılırsa abdesti bozar. Boğazlama konusundaki besmele çekilmeyen etlerin yenilmemesi fikri de "kendilerine hangi şeyin helal edildiğini sana sorarlar. De ki, bütün iyi ve temiz nimetler size helal edilmiştir. Allah'ın size öğrettiğinden öğretip terbiye ederek yetiştirdiğiniz avcı hayvanların size tuttuklarından yiyin ve üzerine besmele çekin."[1] ayetine istinad eder.

Ancak İbn Hazm'a göre avlanırken veya hayvan keserken, vacip olduğunu unutarak besmele çekmeyenlerin sadece günahı affedilmiştir. O'na göre bu halde kesilen şeylerin yenebileceğini ileri sürenler de "Muhakkak, o bir fısktır"[2] ayetine dayanmışlardır. Onlara göre fısk, unutma masdarının sıfatıdır. O da affedilimiştir. Halbuki İbn Hazm'a göre Allah, fısk tabirini unutma masdarının sıfatı olarak değil, bilakis alkol, kumar ve besmele çekilmeden avlanılan veya kesilen hayvanlara ait etlerin sıfatı olarak kullanmıştır. O halde hayvan keserken, Allah'ın adını zikretmeyi unutanların günahı affedilmiş olmakla beraber, kesdiği hayvanın etlerinin yenmesi böyle değil, bilakis hiç kesilmemiş gibi haramdır. Hatta niyet edilmeden namaz kılınması, oruç tutulması ve zekat verilmesi halinde, böyle yapan kimselere musallî, saim ve müzekkî denilemez. Ama bunlardan namaz, zamanı belli bir ibadet olduğu için onun edasının unutulması halinde, hatırlanınca kaza edilmesi de mümkündür. Çünkü hakkında bir takım naslar vardır. Oruç da zamanı belli bir ibadettir. O halde oruc tutmayı unutanların başka bir zamanda oruç tutulabilmesi için namazda olduğu gibi hakkında nas olması gerekir. Buna göre oruç tutmayı unutanların, onu başka bir zaman tutmaları da ancak bu halde caiz olur. Hayvan kesimi ise şekli belirli olduğu halde, kazası fiilen mümkün değildir. Çünkü kesilmiş olan bir hayvan, başka bir zaman yeniden kesilemez. İbn Hazm'a göre Allah'ın adının tesmiye edilmesi, ancak dilin hareketiyle mümkün olduğu için kesim yaparken sadece kalple tesmiye edilmesi caiz olmaz.[3]

1) Mâide, 4.
2) En'âm, 121.Berezencî,age,I,282
3) **İhkâm**, II, 140, 144.

3-MÜTEMADÎ FİİLLER VE NİYETİN ZAHİRİLİĞİ FİKRİ:

Belli bir niyetle yapılması emredilmiş olan amellerin edasında temadiyet varsa, işin başında niyet edilmesinin unutulmuş olması, o amele zarar vermez. Bilakis onun ifasının devam ettiği safhalardan herhangi birinde de niyet edilebilir. İbn Hazm diyor ki, "Bir insan, orucunu kasden bozmaya niyet ettiği halde, bozucu bir şey işlemese de niyet vaki olur. Gerçekte telaffuz edilmeyen bir niyetin vaki olup olmadığının bilinmesi bizatihi mümkün olmasa da oruç bozmaya niyet eden bir kimsenin niyeti vaki olur. Çünkü onun niyetinin ne olduğunun başkaları tarafından bilinmesi gerekmez. Ancak lafzen telaffuz etmeksizin, talak veya ıtaka niyet eden bir kimsenin bu niyeti vaki olmaz. Halbuki bir kimsenin, oruç tutmaya niyet etmediği halde oruc bozucu şeylerden kararlı şekilde kaçınması veya oruç tutmaya niyet ettiği halde, orucu bozucu şeylerden kasden kaçınmaması fasit olur. O halde, bir kimsenin hiç bir şey telaffuz etmeksizin hanımını boşamaya veya kölesini azat etmeye niyet etmesi de fasittir.

Herhangi bir boşanma veya azat fiili beyan edilmediği halde, boşanma veya azada niyet edilmesi, orucu bozucu bir şey işlenmediği halde, bozmaya niyet edilmesi, namaza zıt bir şey yapılmadığı halde, bozmaya niyet edilmesi, abdest alınmakta olunduğu ve onu bozucu bir şey işlenmediği halde serinlemeye niyet edilmesi halinde, İbn Hazm'a göre ne birisi azat edilmiş, ne bir kadın boşanmış, ne oruç tutulmuş, ne namaz kılınmış, ne de abdest alınmış sayılır. Ancak bir kimse oruç bozmaya niyet ettiği halde, henüz bir şey yemeden tekrar oruç tutmaya niyet ederse, orucu tam olur. İman da böyledir. O da niyet ve kaville meydana gelir. Bir insanın niyet etmeksizin iman ettiğini ikrar etmesi, onun iman ettiğini gösterir. Fakat imanını telaffuz etmediği halde sadece ona niyet etmiş olsa, iman etmiş sayılmaz. Kendisine fiil ve niyet olarak emredilen bir ameli, emredildiği şekilde yerine getiren bir kimse, işi bitirdikten sonra iptal etmeye niyet etse, ameli batıl olmaz. Gerçekleşmesinde devamlılık olan bir amel için başlarken niyet edilmesi unutulduğu halde, ifası sırasında niyet edilecek olsa bu durum, o amele zarar vermez.

Ancak Mâlikîlere göre Ramazan ayının ilk gecesinde bir defa niyet edilmesi halinde, bir ay boyunca geçerli olduğu halde, İbn Hazm buna karşı çıkarak, bu doğru olsaydı oruç için hayatta bir defa niyet edilmesi halinde, ömür boyunca geçerli olması gerekirdi der. Ama Mâlikîler, araya oruç tutulması vacip olmayan nice aylar gireceği için bu varsayımın geçerli olamayacağını ifade etmiş iseler de İbn Hazm da öyle kabul edilecek olursa, Ramazan ayında da oruç tutulması vacip olmayan nice geceler araya girdiği için bu durumda Mâlikî faraziyesinin de yeterince ikna edici olmadığını ifade eder.

Mâlikîlere göre Ramazan'da bir gün oruç yenmesi, evvelki günlerde tutulmuş olan oruçlara zarar vermez. Halbuki İbn Hazm'a göre bu görüş, onların hem genel usullerine, hem de özel olarak kabul ettikleri Medine icmaına aykırıdır. Bunu daha evvel söyleselerdi, kendilerini,herkesten evvel Medineli İbn el-Müseyyeb de tekzib ederdi. Nitekim İbn el-Müseyyeb'e göre Ramazan ayında kasden bir gün oruç yiyen bir kimsenin bir aylık orucun tamamını kaza etmesi gerekir. Çünkü o, bir aylık bir orucu bir vakit namaz gibi bir bütün olarak kabul etmiştir. Ona göre belli bir namazın bir rekatının bozulması da tamamının bozulmasını gerektirir.[1]

Genel olarak kıyasa karşı olan İbn Hazm, İbn el-Müseyyeb'in bu görüşüne dair kıyascılığın farkına varmış olmalı ki, biz bunun kıyascılığı desteklediğini zannetmiyoruz. Bilakis onunla kıyascıların hatalarını ve niyetsiz bir amel veya amelsiz bir niyetin fasit olduğunu gösterdiğini zannediyoruz der. Bunun için de "oysa onlar, dini yalnız Allah'a has kılarak ve doğruya yönelerek, Allah'a ibadet etmelerinden, namazı dosdoğru kılmalarından ve zekatı vermelerinden başka bir şeyle emrolunmamışlardı. Zira dosdoğru din bu idi."[2] ayetini istidlal eder. Ona göre bu ayette geçen ihlas kavramı niyete, ibadet de fiile tekabül etmektedir. Bunlardan biri olmazsa, diğeri de olmaz.

Ancak bazıları, bu hükmün unutarak oruç yiyenlerin durumuna açıklık getirmediğini ileri sürmüştür. Ama İbn Hazm, mezkur durumda orucun tam olduğu görüşündedir. Ona, unutarak bir rekatı eksik kılan bir kimsenin durumunun ne olduğu sorulduğu zaman da bu durumdaki bir kişinin abdest hali devam ediyorsa sadece o rekatı, yoksa bütün namazı kaza edeceğini ifade etmiştir. Ama aynı gerekçelerden hareketle, orucu niçin kaza etmeyeceği sorulduğunda ise "biz kıyascı olmadığımız için bu iki meselenin hükümlerini de birbirine kıyas edecek değiliz der. Ona göre unutarak oruç yiyen bir kimsenin orucunun tam olduğuna dair bir takım naslar olduğu için bu konuda naslara göre hüküm verilmesi gerekir. Halbuki namazın kısmı ile bütünü arasında fark yoktur. Belli bir vakte dair bir namaz, ancak kısımları ile birlikte namazdır. Zaten bazı naslarda unuttuğu için namazı fevt edenlerin, hatırladıkları zaman kılmaları emredilmiştir. Kaldı ki, herhangi bir vakte dair bir namazın belli bir rekatını unutarak kılmayan birisinin durumu, unutarak bir şey yiyen kimselerin durumundan farklıdır ve bu ikisi arasında kıyas da yapılamaz. Çünkü oruçta unutarak bir şey yiyen biri kişinin durumu, sadece unutarak namazda konuşan bir kimsenin haline benzediği halde, unutarak bir vakti kılamayan bir kimsenin durumu, oruçlu olduğunu unutarak bir şeyler yemeyi düşünen bir kimsenin durumuna benzer. Fakat Peygamber burada başka bazı farklar olduğuna işaret etmek üzere "namaz kılmayı unutan veya uyuyan bir kimse hatırlayınca kılsın" buyurduğu halde, oruç için böyle bir emir koymamıştır. Görüldüğü gibi bu naslar, vakti belli olan namazın unutulması halinde, başka bir vakte taşınmasını amir olmuştur.

Ancak İbn Hazm'a göre oruca başladıktan bir müddet sonra iftar edebileceğini tasavvur eden bir kimse, daha sonra bu kararından vaz geçerek iftar etmese, tekrar niyet

1) a.e, 144, 146.
2) Beyyine, 5.

etmeksizin orucu tamam olacağı gibi zina etmeye niyet edildiği halde, zina edilmemesi, içki içmeye niyet edildiği halde, içilmemesi ve sadaka vermeye niyet edildiği halde, sadaka verilmemesi de bu fiillerin gerçekleştiğine hükmedilmesini gerektirmez. Dolayısiyle bunlar, bir kişinin ne lehinde ne de aleyhinde, her hangi bir teklifi mucip olmaz. Kısacası İbn Hazm'a göre niyetsiz bir amelin hiç bir hukûkî değeri yoktur. Niyet ise fiilin ya başında veya seyri sırasında yapılabilir.[1]

4-HATA MESELESİ:

Hata meselesine gelince, İbn Hazm'a göre hata, bir insan avlanırken, av yakalamak için attığı halde, insana isabet etmesi veya nefes alıp verirken boğazına sinek kaçması gibi gerçekte kasdedilen şeylerin gayrinin intac edilmesidir. Bir insanın oruçlu olduğu halde, unutarak bir şey yemeye kalkışması da böyledir.

İbn Hazm, bu görüşlerden bazılarının birer mantık hükümleri olması sebebiyle, genel olarak zahirîlik için itiraz konusu olabileceğini de düşünerek, bu fikirlerin hilafına nas veya icma bulunması halinde, bunlardan vaz geçilebileceğini de kaydeder.

C-TA'AMMUD MESELESİ

1-TARİF:

İbn Hazm, bir kişi farz orucuna niyetli olduğu halde, onun tarafından kasden bir şey yemeye teşebbüs edilmesi veya şiddetinin öldürücü olabileceği de bilindiği halde, böyle bir şiddetle birine vurulması, onun da bu darbe ile ölmesi şeklinde neticelenebilecek bir fiile kasdedilmesini, günahı ve hukukî sorumluluğu mucip bir amd (taammüd) olarak niteler.

2-TAAMMÜD FİKRİNİ TAFSİL EDEN MİSALLER:

İbn Hazm'a göre ihramlı olduğunun farkında olmadığı halde, herhangi bir av hayvanı yakalayan bir insanın ceza iltizam etmesi gerekmez. Çünkü müteakip ayet, bunun için istisna edici bir nas olmuştur. "Ey iman edenler! siz, hac veya umre için ihramlı bulunurken av öldürmeyin. İçinizden kim onu bilerek öldürürse onun hakkında, öldürdüğü o hayvanın benzeri bir ceza vardır ki, Kabe'ye ulaşmış bir kurbanlık olmak üzere bunu içinizden adalet sahibi iki adam hüküm ve takdir edecektir. Yahut bir keffaret vardır ki, o nisbette yoksulu doyurmak, yahut onun dengi oruç tutmaktır. Ta ki (yasak av yapma) sının cezasını tatmış olsun, kim bu suçu tekrar işlerse, Allah da ondan intikamını alır."[2] İbn Hazm'a göre burada söz konusu olan İntikam ve tecziye faktörü, ancak kasıtlı olarak suç işleyen kimseler (asi) için gerekir. Ancak bir kimse ihramlı olduğunun farkında olmadığı ve amdetmediği halde, av hayvanı yakalaması da onun asî olmasını mucip olmayacağına göre günahkar sayılarak, cezalandırılması gerekmez.

1) **İhkâm**, II, 147-148.
2) Mâide, 95.

Müşrik saflarından birisi ile karşılaşan bir müslüman, onu müşrik zannederek öldürmesi halinde, sonradan müslüman olduğu anlaşılsa da o adama kısas uygulanmaz. Çünkü böyle bir kişi, kendisine emredilmeyen bir şey yapmaya kasdetmemiştir. Bu bir kural olduğu halde, onu ancak bir nas veya icma değiştirebilir ki, bu da neticede bir nevi istisna olur.

İbn Hazm, bu konuda başka misaller de verir. Meselâ abdestli olduğunu zannederek, namaz kılan bir insanın, sonradan abdestsiz olduğunu anlaması halinde, namazı kendisine emredildiği şekilde kılmadığı için yeniden kılması gerekir. Çünkü Peygamber (S.A.V.) "Namaz, ancak abdestle olur" buyurmuştur. Fakat üzerinde pislik olduğu halde namaz kılan bir insan, bu halde namaz kılınmasının doğru olmadığını bilen bir kimse ise ondan kaçınması ve o namazın vakti henüz geçmemiş ise onu iade etmesi gerekmesine rağmen, vakit çıkmış ise iade etmesi gerekmez. Çünkü vakti dışında namaz kılması gereken kimselerin sadece unutanlar, uyuyanlar ve sarhoşlar olduğuna dair bazı naslar var ki, bu da neticede İbn Hazm'a göre bir nevi tahsistir.[1]

İbn Hazm'ın bu görüşlerinde etkin olan zâhirî kurallardan birisi de bir gün bir arabinin Peygamber'e gelerek, bazılarının ganimet, bir kısmının adını duyurmak, bazılarının da mevkiini göstermek için savaştığını, gerçekte Allah yolunda savaşanların kimler olduğunu sorduğu ve Peygamber'in de (S.A.V.) bunların, Allah kelimesinin yücelmesi amacıyla savaşanlar olduğunu bildirdiği haberle teyid edilmektedir. A'meş, bu sözleriyle Peygamber'in, gerçek savaşçıları şecaat, hamiyet ve gösteriş yapmak için savaşanlar arasından istisna ettiğini ifade etmiştir. O halde, bir amelin niyetsiz olarak hukûkî bir değeri olsaydı, imandan sonra hepsinden daha üstün olan cihadın bir değeri olurdu. Nitekim A'meş bu haberin başka bir varyantında şecaat, hamiyet, gazap ve riya duygularıyle savaşanların durumlarına da temas edildiğini zikreder.

İbn Hazm'a göre küfre zorlanan bir kimse, küfrü lisanı ile kabul ettiği halde, kalben tasdik etmezse, imandan çıkmış sayılmaz. Zira Kur'an'da: "Kalbi iman üzere sabit, mutmain ve müsterih olduğu halde, ikraha uğratılanlar müstesna olmak üzere kim imanından sonra Allah'ı inkar ederse (ona Allah'ın gazabı vardır) Ama kim sinesini küfre açarsa, onların üzerine Allah'tan bir gazap ve onlar için büyük bir azap vardır."[2] buyurulmuştur. Zaten bu konudaki bir habere göre Allah (c.c.) insanların kalbine bakacaktır. Ancak unutarak oruç yiyen bir kimsenin durumu hakkındaki bir soruya Peygamber bu durumdaki bir kimsenin orucunun bozulmayacağını haber vermiştir.

1) **İhkâm**, II, 148-149.
2) Nahl, 106.

3-SEVAP VE IKABIN ŞAHSİLİĞİ TARTIŞMASI:

"İnsana, kendi emeğinden başka bir şey yoktur"[1] ve "Sen, ancak kendi nefsinden sorumlusun"[2] ayetleri de İbn Hazm'ın rakipleri tarafından bir kimsenin başkalarının yerine haccetmesinin, namaz kılmasının ve oruç tutmasının butlanı hakkında delil olduğu ileri sürülmüştür. Ama İbn Hazm'a göre bu ayetlerde, ihtiyar birisi yerine, başka birisinin haccetmesi veya onun hayatta iken adadığı şeyleri ölümünden sonra o kimsenin yerine getirmesi ya da genel olarak hayatta olmayan ana babaların yerine, çocuklarının oruç tutmasının meşru olduğunu amir Peygamber sözlerinin hilafına bir delalet olmadığı için mezkur itiraz da makbul olamaz. Çünkü burada bir takım fiillerin bir nevi kaza olarak ifa etmelerine izin verilen insanlar da hayatta ve mükellef kimselerdir. Halbuki bu fikirlere genel olarak karşı çıkanlar da borçlu olarak ölen kimselerin yerine, başkalarının ödeme yapabileceklerini kabul etmişlerdir.[3]

Ancak bu konuda rakip görüşü savunanlar tarafından İbn Hazm'a karşı ileri sürülen delillerden birisi de "bizim zikrimize arka çeviren, dünya hayatından başkasını arzu etmeyen kimselerden yüz çevir."[4] ayetidir. Onlara göre bu ayet, ibadetlerini ihmal edenlerin yerine başkaları tarafından salih amel işlenmesinden nehyetmektedir. Fakat İbn Hazm'a göre bu ayetin daha yukarıda geçen hadislere izafî olarak yorumlanması gerekir. Ayrıca bazı naslarda hayatta olmayan ana-babalar için evlatları tarafından yapılan dualarda da onların herhangi bir katkıları olmadığı halde, bu duaların makbul oldukları haber verilmiştir. Buna karşılık Kur'an'da insanların birbirlerinin günahlarını çekecekleri de beyan edilmiştir. Meselâ "Çünkü, onlar kıyamet gününde, kendi günahlarının tamamını taşıdıktan sonra bilgisizce saptırdıkları kimselerin veballerinden bir kısmını da yükleneceklerdir. Dikkat et, onların yüklenecekleri bu yükler ne kötüdür."[5] O kafirler, iman edenlere demişlerdir ki, bizim yolumuza uyun, sizin günahlarınızı biz yüklenelim. Halbuki onların günahlarından hiç bir şey yüklenici değildir. Onlar, her halde kendi yüklerini de o yükleri ile beraber daha nice yükleri de bizzat yüklenecekler ve düzmekte oldukları şeylerden kıyamet günü mesul olacaklardır.[6] O nedenle İbn Hazm'a göre müslümanlar birbirinin günahlarını yüklenecekleri gibi birbiri lehinde salih amel işlemeleri de mümkündür. Nitekim Peygamber de güzel bir yaşam tarzı ihdas edenlerin, o tarzı yaşatanlar gibi sevap kazanacaklarını, onların sevaplarından da hiç bir şey eksilmeyeceğini haber vermiştir. İbn Hazm, bu habere dayanarak, bu nitelikteki insanların öldükten sonra da sevap kazanacaklarını ileri sürer.[7]

---

1) Necm, 39.
2) Nisâ, 84.
3) **İhkâm**, II, 150.
4) Necm, 29.
5) Nahl, 25.
6) Ankebut, 12-13.
7) **İhkâm**, II, 151.

İbn Hazm'a göre Peygamber tarafından bir hadiste, ihramlı olarak ölenlerin tenlerinin ilaçlanmaması, koku sürülmemesi, başının örtülmemesi ve elbiseleri ile kefenlenmesi, onların kıyamet gününde telbiye okuyarak diriltilecekleri haber verilirken, başka bir haberde şehitlerin yıkanmaması, kefenlenmemesi ve elbiseleri ile defnedilmelerinin emredilmiş olması da bu fikirleri teyid eder. Çünkü bu haberlerde, müslümanların birbirleriyle ilgili bazı sorumlulukları olduğu vurgulanmıştır.

Ayrıca Kur'an'da şöyle buyurulmuştur: "Ve öyle bir günden korkun ki, o günde, hiç bir kimse, hiç bir kimse namına bir şey ödeyemez. Ondan herhangi bir şefaat kabul olunmaz. Ondan bir fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.[1] Kim bir günah kazanırsa, onu ancak kendi aleyhine kazanmış olur. Allah her şeyi bilicidir. Tam bir hüküm ve hikmet sahibidir.[2] Kim bir güzel şefaatte bulunursa, ondan kendine bir hisse vardır. Kim de kötü bir şefaatle şefaatte bulunursa ondan kendisine bir günah payı vardır.[3] De ki, her şeyin Rabbi iken, ben Allah'tan başka bir Rab mı arayacağım? Herkesin kazanacağı kendisinden başkasına ait değildir. Günahkar hiç bir nefis diğerinin günah yükünü taşımaz.[4] Eğer iyilik ederseniz, kendinize etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz, yine kendinize kötülük etmiş olursunuz.[5] Ne babanın evladına, ne de bizzat evladın babasına hiç bir fayda vermeyeceği günden korkun.[6] Günah işleyen hiç bir nefis başkasının günahını çekmez. Eğer, yükü ağır kişi, diğer birini, onu taşımaya çağırsa, bu, hısımı da olsa, kendisine ondan hiç bir şey yükletilmesine rıza gösteremez. Sen ancak gaybi olarak Rabbinden korkmakta olanları, namazı dosdoğru kılanları sakındıracaksın. Kim temizlenirse, sırf kendi menfaatına temizlenmiş olur.[7]

İbn Hazma'a göre bu ayetler de müslümanların birbileri leh ve aleyhinde amel edebileceklerini ifade etmektedir.İbn Abdulberr de genel olarak Zahirilerin, bir kimsenin başka kişiler adına amel edebileceklerini kabul ettiklerini kaydeder.[8]

VI-İHTİYAT (SEDD-İ ZERÂİ')

A-TARİF

1-ŞERÎ GEREKÇELERİ:

İbn Hazm'a göre Allah'ın emirleri, kat'î delillerle sabit olur.Bu deliller de Kuran ayetleri ve sahih hadislerden istinbat edilir.Ancak ona göre istinbat da (tüme varım)nasların zahiri ile sınırlıdır.Naslardan birinin helal saydığı bir şey de ancak başka

---

1) Bakara, 48.
2) Nisâ, 111.
3) Nisâ, 85.
4) En'am, 164.
5) İsrA, 7.
6) Lokman, 33.
7) Fâtır, 18.
8) İbn Abdilber, a.g.e., I, 9-12.
uhalla,VII,41

bir nas veya icma ile harama dönüşür. Haram saydığı şeylerin helale dönüşmesi de aynı şekilde başka bir nas veya icma ile anlaşılır.

Ancak bazıları, insanların harama düşmesine mani olmak üzere harama sebep olabilecek şeylerin de haram sayılmasını ileri sürmüştür. Onlar bunun için Zekeriye, Şa'bî ve Numan b. Beşir tarafından nakledilen "helal belli, haram da bellidir. Bu ikisi arasında ise bir takım şüpheli işler var ki, bir çokları onu anlamaz. Fakat şüpheli olan şeylerden kaçınan kimseler, din ve dürüstlük bakımından kendini isbat etmiş sayılır. Şüpheli şeylere dalanlar ise harama dalmış olur. Bu kimselerin durumu, korunmakta olan bir yerin kenarında çobanlık eden ve sürülerinin oraya girmesi çok muhtemel olan insanlara benzer. (Biliniz) ki, Mülk sahibi herkesin koruma altında olan bazı yerleri olur. Allah'ın korunmakta olan yeri ise haram kıldığı şeylerdir." mealindeki hadise dayanmışlardır. Ama bu haberin Ebu Ferve'den gelen bir metninde bazı farklı ibareler yer almıştır. Mesela: Şüpheli şeylere aldırmayan kimseler karanlık işlere ve günaha dalmaya da yakındırlar." ibaresi böyledir.

İbn Hazm'a göre bu ibarede söz konusu olan şeylerin başında insanların şüpheli şeylerden kaçınmalarının mendup olması gelir. Ancak bu hal takva için gerekli olduğu halde, fetvada asıl olan, katî gerekçelere dayanmasıdır. Sakıncalı şeylere gelince ona göre insanların bunlardan kaçınması vaciptir.

Mezkur haberin İbn Avn'dan gelen başka bir varyantında da "Allah'ın koruluğunun, onun haram kıldığı şeyler olduğu ve bu koruluğun etrafında çobanlık eden kimselerin de ona ait sınırı geçmeye yakın oldukları ifade edilmiştir."

İbn Hazm'a göre bu ibarede söz konusu olan ise şüpheli şeylere yaklaşan kimselerin, zamanla harama karşı da cesaret ve alışkanlık kazanmış olmaları ve haramla helal kavramlarının da birbirlerine yakın olma ihtimalidir. Buna göre daha yukarıda zikredilen ve Zekeriya'nın Şabi'den rivayet ettiği ilk haberde yer alan "harama dalmış olur" ifadesi, insanların şüpheli şeylere dalmaları halinde, kendilerine harama düşme duygusu veren bütün fiilleri içine alır. Bu tıpkı, her ikisinin kirli olduğundan şüphe edildiği halde, gerçekte birisi kirli olan ve hangisinin kirli olduğu bilinmeyen iki ayrı suya benzer. Bunlardan birisi ile abdest alarak namaz kılan kimselerin abdestsiz olarak kılmış olduğuna hükmedilir. Çünkü kirli suyun hangisi olduğu bilinmemektedir. Halbuki kesin olarak bilinen şeylerin kesinliği şüphe ile zail olmaz.

Fakat "içinizden ölenlerin geride bıraktıkları zevceler, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler. İşte bu müddeti bitirdikleri zaman artık kendileri hakkında meşru şekilde yaptıkları şeylerden dolayı size günah yoktur."[1] ayetinde olduğu gibi İbn Hazm'a göre haramla helal arasındaki yakınlığın bir nevi ayniyet olduğunu zannedenlere katıl-

1) Bakara, 234.

mak doğru değildir. Çünkü bu ayette söz konusu olan şey, talak iddetinin tamamlanması olduğu halde, ihtiyat amacıyla zahirinin te'vîl edilmesi doğru olmaz.

Yukardaki Numan metninde geçen "evşeke (yakın oldu)" fiili de onun tarafından zaid olarak rivayet edilmiş olmasına rağmen,sahihtir,çünkü sika râvilerin ziyadesi de makbuldür. Kaldı ki, bu ziyadeyi kabul eden Ebû Ferve ve İbn Avn (115), ona yer vermeyen Zekeriya'dan daha sikadır. Küçük Ebû Ferve, gerçekte Müslim b. Salim el-Cühenîdir ki, o da Büyük Ebû Ferve gibi sika olup her ikisi de Kûfelidir.

İbn Hazm'a göre İbn Avn metninde ifade edilmek istenen şeyler, insanların "vera veya takvaya" teşvik edilmesidir. Ama bu, Allah'ın koruluğunun etrafında olan şeylerin, onun koruluğuna ait olduğunu göstermez.[1] O halde, mezkur haberlerde geçen koruluğun etrafı , koruluk değildir. Buna göre şüpheli olan şeyler de harama kıyas edilemez. Haram olmayan şeylere gelince, onların da "Allah, size haram kıldığı şeyleri açık olarak tafsil etmiştir."[2] ve "yeryüzünde bulunan her şeyi, sizin için yaratan o dur."[3] ayetlerine göre doğrudan helal sayılmaları gerekir. Kısacası İbn Hazm'a göre şüpheli şeylerin haram veya helala yakın olması, onlarla birlikte mütalaa edilmelerini gerektirmez.

Nitekim Atiyy el-Saidi tarafından rivayet edilen bir haberde de Peygamber "İnsanlar, görünüşte sakınca olmayan şeyleri, sakınca olabileceği kaygısıyla bırakmadıkça, gerçek mütteki kimseler seviyesine ulaşamıyacaktır." buyurmuştur. Bu haberin manası, yukarıya aldığımız Numan haberinin hükümlerinden farklı değildir. Her ikisinde de söz konusu olan şey icap değil, sadece teşviktir. Fakat şüpheli olan şeyleri bırakmayan insanlara mütteki denemez. Çünkü mütteki sözü, harama düşmekten sakınan kimse demektir. Ancak "Allah'tan korkanlar (mütteki) üzerine boşanmış kadınlara bir hak olarak, maruf vechiyle meta vermeleri gerekir."[4] ayeti de meta verme fikrinin vacip olmadığını, bilakis onu takvaya uyanların vermesi gerektiğine delalet eder.

Ama İbn Hazm'a göre fetva alanında ihtiyatcılığı mesned edinenler bu konuda çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü bu ayetin takva ifade ettiğini onlar da kabul etmişlerdir. Fakat onların bu konuda mezkur Atiyye hadisine müracaat etmleri de uygun olmaz. Çünkü orada da takva ve vera kavramı söz konusudur. O nedenle fetva ve takva ayırımını kabul etmeyenlerin gerçekte insanların mütteki olmaya mecbur olduklarını söylemeleri de mümkün olmamıştır, çünkü mezkur hadisde mütteki olma fikri sadece teşvik edilmektedir. Buna göre Allah'ın birliğini teleffuz eden herkesin, Cehennem'den korunmuş olması gerekir ki, bu da müttaki sözünün, mezkur durumda olan herkes için tesmiye edilebileceğini ihsas eder. Halbuki İbn Hazm'a göre mütteki sözü sadece ha-

1) **İhkâm**, II, 181.
2) En'am, 119.
3) Bakara, 29.
4) Bakara, 241.

ramdan sakınma derecesini tamamlamış olan kimseler için kullanılır. Ona göre bir kimse için işlediği herhangi bir itaat fiiline göre salih, daha fazlasını yaparsa fazıl denilir. Ama bir insan hakkında bu sözlerin isim olarak kullanılabilmesi için onun itaat fiillerinin tamamını işlemesi gerekir. O nedenle İbn Hazm fetva ve takvayı birbirinden ayrı mütala etmiştir.

İbn Hazm'a göre Peygamber mezkur hadiste şüpheli olan şeylerden değil, bilakis kaçınılması gereken sakıncalı şeylerden nehyetmiştir. O halde sakıncalı şeylerden kaçınmak gerekmese idi, bunun sonucu, o şeylerin mübah olmasını mucip olurdu. Bu da sonuçta, Peygaber'in mübah olan şeyleri nehyettiğini ihsas edebilirdi. Bu ise makbul değildir.

Buna karşılık, şüpheli olan bir şey haram olsaydı, terkedilmesi farz olacağı için Peygamber'in onu nehyetmesi gerekirdi. Ama o, öyle yapmamış, bilakis bazı fiillerin harama götürmesinden endişelendiği için onların terkedilmesini sadece teşvik ederek bu tür fiilleri de koruluğun etrafı olarak ifade etmiştir. Halbuki koruluğun kendisini haram saymıştır. Bu da şüpheli olan şeylerin haram olmadığını gösterir. Haram olmayan şeyler ise helal olur. Ama müttekî olmaları için insanların şüpheli şeylerden de kaçınmaları gerekir. Çünkü onlar bu fiillerinden dolayı sevap kazanır. Ama harama düşmekten sakındıkları sürece onları terkedenlerin zemmedilmesi gerekmez.

Fakat İbn Hazm'a göre yukarıya aldığımız Atiyye hadisi sahih değildir. Ancak sahih de olsa,ihtiyatcılığı mesned edinenlerin görüşünü teyid etmezdi. Çünkü orada sakıncalı şeylerin her zaman olabileceği ve insanların da ondan sakındıkları sürece müttekî olabilecekleri ifade edilmiştir. İbn Hazm'a göre sakınca olmayan şeyler helal olur. Ama sahih bir haber, sakınca olmayan şeylerden kaçınmak gerektiğini âmir olsaydı, o zaman helaldan da kaçınmak gerekirdi. Bu doğru olmadığına göre denebilir ki, Atiyye haberi sadece vera'a (takva) teşvik etmektedir. Ancak bu haberin ravilerinden Ebû Âkıl kendisi ile ihticac edilebilecek birisi değildir. O nedenle İbn Hazm ihtiyat fikriyle fetva verilemiyeceğini ifade ederek, bu konuda da Mâlikîleri tenkit eder.

İbn Hazm'a göre ihtiyat konusunda ileri sürülen "iyilik güzel huydur, günah ise vicdanına dokunan ve insanlar tarafından bilinmesine razı olmayacağın şeylerdir." mealindeki haberin ravilerinden ve genel olarak hadislerin Endülüs'e girmesinde büyük emeği geçen Muaviye b. Salih (158) kavi olmasına rağmen, kendisiyle istidlal edilemez. Çünkü İbn Hazm'a göre helal ve haram, her zaman için insanların vicdanına dokunacak bir şey değildir. Ayrıca helal ve haram mefhumları birbirine zıt olduğu halde, insanların vicdanı gerçekte çok daha muhtelif şeyler hissedebilir. Halbuki din bir bütündür ve onda ihtilaf olmaz. Bu konuda bazıları tarafından ileri sürülen ve "helal, insanın itminan duyduğu şeydir" diye varit olan habere gelince onun da isnadında hem iki meçhul ravi vardır, hem de senedi muttasıl değildir. Gerçekte bu haberler Zâhirîliğe de zıttır. Çünkü haram ve vicdan ilişkisi her zaman için batınîliğe ve te'vile açık bir meseledir.

2-ŞÜPHECİLİK:

İbn Hazm'a göre bazıları tarafından şüpheli olan şeylerin haram sayılıp, insanlara öyle telkin edilmesi de gerçekte dinin zorunlu emirleri arasında olmayan şeylerin zaid olarak ona ilave edilmesinden başka bir şey değildir. Zaten Peygamber de ihtiyat fikrine göre amel etmemiştir. Nitekim Pazarlarda hırsızlık mallar da bulunduğu halde, o da diğer müslümanlar gibi oralardan alış veriş yapmış ve kimseyi pazar alışverişinden nehyetmemiştir. Halbuki bunlar da şüpheli şeylerdir. Hatta sahabe, bir gün daha yenilere kadar kafir olan arabilerin pazara gelerek et sattıklarını, onların Allah'ın adını tesmiye edip etmediklerini bilmediklerini söyledikleri zaman Peygamber buna cevap olarak "o halde, siz besmele çekin ve yiyin" demiş ve başka bir seferinde de "bir kardeşi tarafından kendisine herhangi bir şey ikram edilen bir kimse, onun hakkında bir şeyler sormasın, durmasın yesin" diye buyurmuştur.[1]

B-İHTİYAT FİKRİNİN SAKINCALARI

1-MALİKÎ TENAKUZLARI:

Mâlikîler herhangi bir boşama meselesinde boşama lafzını üç defa mı, daha az defa mı teleffuz ettiğinden emin olmayan bir kimsenin hanımının boşanmış olması için o zatın üç defa boşamış olduğunun kati olarak bilinmesi gerektiğini kabul etmişlerdir. Bunu, İbn Hazm da tasvip etmiştir. Ama onlar, iki hanımı olan ve bunlardan birini boşadığı halde, hangisini boşadığından emin olmayan bir kimsenin durumuna gelince, onun her iki hanımını da boşamış olacağına hükmetmişlerdir. Halbuki İbn Hazm'a göre bu konuda kıyas yapılacak olursa, her iki meselenin birbiriyle aynı olduğu görülür. O halde denebilir ki, onlar bazan ısrarla kabul ettikleri kıyasa da muhalefet etmişlerdir.[2] İbn Hazm'a göre Malikîler, bu konuda maalesef isabet edememiş ve helalı haram saymışlardır. Ona göre her zaman olduğu gibi Mâlikîlerin bu görüşlerinde de ibret alanlar için nice ibretler var ki, bunların başında da Allah'ın haram kılmadığı bir şeyin haram kılınması gelir. Onlar, haram olma ihtimali olduğu için bir şeyi insanlara yasaklayarak, onların daha ihtiyatlı olmalarını sağlamaya çalışırken, bilakis bir takım batıl hükümler ortaya atmışlardır. Ama onlar "Ey iman edenler! siz nefislerinizi ıslah etmeye bakın. Kendiniz doğru yolu bulunca, sapanlar, size zarar veremez."[3] ayetine sadık kalan müslümanlar sayesinde, dinin özüne zarar verememişlerdir.

Malikîler, hanımlarından birini boşadığı halde, hangisini boşadığını kestiremeyen bir kimsenin her iki hanımını da boşamış olduğuna hükmedilmesinin ihtiyata daha ya-

1) **İhkâm**, II, 185,512
2) a.e, 187.
3) Mâide, 105.

kın olduğunu ileri sürerken, kendileri helalı haram saymak gibi bir vebale karşı daha ihtiyatlı olamamışlardır. Çünkü onlar, o adam tarafından fiilen boşanmamış olan bir kadının, boşanmış olduğuna hükmederek neticede başka birisiyle evlenmesinin kabul edilmesine yol açmışlardır ki, bilakis haram olan bu hükmün kendisidir. Burada söz konusu olan diğer bir mesele de gerçekte kocası tarafından hanımlarından birisi boşanmış olduğu halde, her ikisinin de boşanmış olduğuna hükmedilmesi sonucu mezkur hanımlardan biri sebebiyle diğerinin cezalandırılması intac edilmiştir. Ama İbn Hazm'a göre Malikîlerin bu iddialarını "Biz, Yahudilere bütün tırnaklı hayvanları haram kıldık. Onlara, sığır ve koyunun iç yağlarını da haram kıldık. Bunlardan hayvanın sırtına veya barsaklarına yapışan veya kemiğe karışan yağlar müstesnadır. Bunu, onlara zulümlerinden dolayı ceza olarak yaptık."[1] ayeti de telafi etmez. Çünkü Allah[2], Bu ayette Yahudileri suçlarından dolayı cezalandırmış olduğu halde, Mâlikîler mezkur durumdaki bir hanımı, sebepsiz yere cezalandırmak istemişlerdir. İbn Hazm'a göre, Allah'ın haram kılmadığı bir şeyin, ihtiyatlı olmak için insanlar tarafından haram sayılması, dine karşı iftira olur. Çünkü Allah, bizim için bizim birbirimize karşı takındığımız ihtiyatcı tavırlardan daha ihtiyatlıdır. Her ne olursa olsun, İnsanların Allâh tarafından ismi ve sıfatları belirtilerek tahrim edilmemiş bir şeyi haram kılmaya hiç bir hakkı da yoktur.

İbn Hazm'a göre Mâlikîler, bazan da gerçek dînî vecibelerin teşriini ihmal etmişlerdir. Mesela adaletli dört şahit, bir adamın bir yıl kadar önce cariyesini azat ettiğine şehadet ettiği halde, adamın kendisi böyle bir şey yapmadığı ve onunla hâlâ beraber olduğu hakkında ısrar ederse, şahitlerin şehadetlerine göre amel edileceğini kabul etmişlerdir. Halbuki böyle kabul edilecek olursa, söz konusu cariyenin bir yıl kadar evvel hür olduğu halde, mezkur zat ile nikahlanmamasına rağmen beraber olmaya devam ettiği anlaşılır ki, bu da onlara had cezası verilmesini gerektirir. Gerçekte bu da Mâlikîler tarafından dînî bir vecibenin ihlal edildiğini gösterir.

İbn Hazm'a göre Mâlikîler, ihtiyatı dînî bir asıl olarak kabul ettikleri halde, kendileri ona her zaman için fazla sadık kalmamışlardır.Nitekim bazı Mâlikîlere göre bir şeyin haramlığı, birisi tarafından daha evvel nikahlanmış olduğu halde, fiilen birlikte olmadığı bir kadınla o kimsenin kendi oğlunun nikahlanmasının yasaklığında da görüldüğü gibi çok nazik sebeplerden ileri gelmiş olabilir. Onlara göre baba tarafından önce mücerret nikah akdine girildiği halde, halvet olunmadan nikahı feshedilen bir kadınla kendi oğlunun evlenme haramlığının devam etmesi, hukûken nazik bir gerekçedir.

Buna karşılık bir şeyin helal olması, üç talakla boşanmış bir kadının kocası ile tekrar evlenebilmesi için başka birisi ile nikah akdine girmiş, onunla halvet olmuş, tekrar boşanmış ve belirli süreleri bekleyerek geçirmiş olması gibi daha belirgin sebeplere bağlı olabilir.

1) En'am, 146.
2) **İhkâm**, II, 188.

İbn Hazm ise bir şeyin helal olmasıyla ilgili sebeplerin, haram olmasına dair sebeplerden daha belirgin olduğunu veya aksini hiç bir surette kabul etmeyerek bir seri mantıkî delliler ileri sürerken, aynı zamanda şu ayetlerin de kendi görüşünü teyid ettiğini söyler: "Senin, dinlerini parça parça edenler, ayrı ayrı fırkalar olanlarla hiç bir ilişkin yoktur. Onların işi (cezası), ancak Allah'a aittir."[1] "De ki, Allah'ın size indirip de ondan (kimini) helal, (kimini) haram yaptığınız rızıktan ne haber, söyleyin bana. De ki, Allah mı, size haber verdi de (öyle yaptınız.("[2] "Dillerinizin yalan yere vasıflandırdığı şeyler için şu helaldır, bu haramdır demeyin. Çünkü bu suretle Allah'a karşı yalan düzmüş olursunuz.[3]

İbn Hazm'a göre Peygamber (S.A.V.) de şüphe veren duygulara tabi olmamak gerektiğini vurgulamış ve dinin direği olarak nitelediği namazda hades vaki olup olmadığından şüphelenen bir kimsenin, namazına devam etmesini emretmiştir. Gerçekte Namazın dindeki önemi göz önüne alınacak olursa, diğer konulardaki şüphelerin derhal bırakılmasının bundan daha geçerli olduğu da kendiliğinden anlaşılır. Dolayısiyle şüpheli haller karşısında ihtiyat etmek gerekse idi, hepsinden evvel namaz konusunda gerekirdi.

İbn Hazm'a göre Mâlikîlerin ihtiyat fikri, genel olarak dinin emirlerine aykırı bir çok yanlış neticelere sebep olmuştur. Onların, insanlar adâletli oldukları halde tarafgirlik edebilecekleri gerekçesiyle ana-babaları, evlatları, hanımları ve dostları hakkında şahit olamayacaklarını ileri sürmeleri de böyledir. Halbuki İbn Hazm'a göre bu durum, bır kimsenin bir diğerini, hiç bir gerekçe olmadığı halde, doğuştan suçlu sayması demektir ki, buna da hiç kimsenin hakkı yoktur. O halde, bu konudaki Mâlikî yaklaşımları da her zaman olduğu gibi zanna dayanmaktadır. Zanla hüküm verilmesi ise: "Ey kafirler, size şüphesiz Allah'ın vadi haktır. O saatın geleceğinde asla şüphe yoktur denildiği zaman siz, o saat de neymiş bilmiyoruz. "Onun sadece bir zan olduğunu tahmin ediyoruz." Biz, onun geleceği hakkında kat'î iman ve bilgi sahibi değiliz dediniz."[4] "Daha doğrusu siz, Peygamber'in de müminlerin de ailelerine temelli dönemeyeceklerini sandınız. Bu, sizin kalplerinizde süslenip kökleşti. Kötü zanda bulundunuz. Helake mahkum bir kavim oldunuz."[5] ayetlerinde görüldüğü gibi yasaklanmıştır. Peygamberin zan hakkında: "Sözlerin, en yalanıdır" diye hükmetmiş olması da herhangi bir

1) En'am, 159.
2) Yunus, 59.
3) Nahl, 116.
4) Casiye, 32.
5) Fetih, 12.

konuda ihtiyat fikrine nisbetle hüküm verilmesinin zanla amel edildiğini, zanla amel edenin de yalanla amel ettiğini gösterir.

Ancak İbn Hazm, bu sonuca varırken, kullandığı usulün de bir nevi kıyascılık olmadığını, bilakis bir çeşit burhan olduğunu kaydetmeyi de ihmal etmeyerek, belli bir şeyin neticesinin şu veya bu şekilde günaha yol açacağı fikrine göre hüküm verilemiyeceği hakkında ısrar eder. İbn Hazm diyor ki, eğer bizim bu fikirlerimize itiraz etmek mümkün olsaydı, o zaman insanların bir gün irtidat edecekleri mülahazası ile topyekün öldürülmeleri veya sonunda şu veya bu kimseler tarafından üzümlerinden şarap yapılması muhtemel olabileceği için bütün bağların kesilmesi ya da tahrip edilmesi gerekebilirdi.

2-PEYGAMBERİN İHTİYATCILIĞI:

İbn Hazm'ın zikrettiklerine göre ihtiyatçılığı benimseyen bazıları, Akabe b. Haris evlenmek üzere Ebû İhab b. Azîz'in kızına talip olduğu zaman siyah bir cariye gelip onlara, ben sizin ikinizi de emzirmiştim demesi ve bunu duyan Peygamber'in de bu ifadelere göre Akabe'nin onunla evlenmesinin sakıncalı olduğunu söylemesini istidlal etmişlerdir. Onlara göre Peygamber bu sözleri sadece ihtiyatcı bir gerekçe ile söylemiştir. Halbuki İbn Hazm'a göre Peygamber, bu sözlerini, o cariyenin iddialarını kendi beyanına dair kati bir gerekçe sayması nedeniyle sarfetmiştir. İhtiyatcılar ise bunun doğru olmadığını, çünkü mezkur cariye, Akabe hakkındaki sözlerini doğrudan Peygamber'in huzurunda değil, bilakis gıyabında söylemiştir. O nedenle bu sözler genel olarak mahkeme huzurunda söylenmeyen şehadetler gibi yasal olarak geçerli olmaz. Nitekim peygamber de bir kadının sözlerinin, herhangi bir erkeğin şehadetinin ancak yarısı kadar olduğunu söylemiştir. O halde, mezkur cariyenin sözlerinin sanki iki erkek şahidin şehadetine tekabül edercesine kabul edilmesi doğru olmaz.

Buna karşı İbn Hazm, Peygamber'in zanla hüküm verilmesini yasakladığını ve burada görüldüğü gibi karı-kocanın ayrılması gibi ciddi bir konuda onun zanla hüküm vermesinin de mümkün olmadığını ifade eder. Nitekim Kur'an'da da şöyle buyurulmuştur: "Sonra da şeytanların, Süleyman'ın hükümranlığı aleyhine uydurup söyledikleri şeylere uydular. Halbuki Süleyman küfretmemişti. Asıl şeytanlar sihri ve Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe indirilen şeyleri, insanlara öğreterek küfretmişlerdi. Oysa bu iki melek, biz fitneyiz, sakın bize kanıp küfretme demedikçe, hiç kimseye bir şey öğretmezlerdi. Buna rağmen, öğrenmek isteyenler bu ikisinden, kişi ile karısının arasını bozacak şeyler öğreniyorlardı.[1]

Mezkur cariyenin şehadetinin, Peygamber'in huzurunda gerçekleşmediği konusuna gelince İbn Hazm, bir kadının şehadetinin başka bir kadının şehadetine bina edilmesi halinde, kabul edilebileceğine ve bu meselenin Peygamber'in bir kadının şehadeti

1) Bakara, 102.

ile genel olarak amel edilemiyeceğine dair sözlerinden farklı olduğunu, çünkü burada söz konusu olan şeyin, emzirme gibi kadınlara mahsus bir fiil olduğunu, dolayısiyle bunun da sadece kadınlara mahsus bir konuda yapılmış olan şehadetler hükmünde mütâla edilebileceği için geçerli kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek, şunları ilave eder: "Allah, dinin zorlukla ilgili emirlerinin yapılmasını istediği gibi kolay olanlarının yapılmasını da ister. Buna göre dinin nehyettiği bir şeyden kaçınma konusunda tercih yapmak caiz olmaz. O nedenle ihtiyat fikri de geçerli değildir.

C-İŞARET, ZAMİR, MECAZ VE TEŞBİH

1-İŞARET VE ZAMİR:

İşaret, zikredilen bir şeye dolaylı olarak taalluk eder, zamir ise herhangi bir cümledeki mezkur isimlerden kendine en yakın olan bir isme doğrudan delalet eder. İşaret, bazan zalike, tilke, hüve, ülâike, hüm, hiye veya hüma gibi zamir veya ism-i işaretlerle ifade edilmiş olursa, zikredilen şeyin uzağındaki bir şeye, Hâzâ ve hâzihî (bu) ism-i işaretleri ile ifade edildiği zaman da en yakına delalet eder. Bu konuda ehl-i lügatten hiç kimse itiraz etmemiştir. Ancak İbn Hazm'a göre "boşanmış kadınlar, bizzat kendileri üç aybaşı hali veya üç temizlik müddeti beklerler."[1] ayetinde geçen "Kurû'" sözünün lügavî manası, hem hayız, hem de temizlenme dönemi anlamına gelmekle beraber, onun Kur'an'da yer aldığı mezkur cümledeki manası, temizlenme anlamındadır. Peygamber (S.A.V.)'de bir hadiste birisi için "Ona söyle, hanımı temizlenip tekrar iddet görünceye ve tekrar temizleninceye kadar ona dönsün. Kadınların boşanmış olması için Allah'ın kabul ettiği iddet de bu dur." buyurmuştur.

2-MECAZ:

İbn Hazm'a göre herhangi bir lafzın başka bir manada kullanıldığına dair bir nas veya icma delalet ederse, hangi manada ise o manada yorumlamak gerekir.[2]

Ancak Allah, dilediği lafzı dilediği bir manada kullanabileceği için naslardaki bir lafzın lügavî manasından başka bir manada kullanılması da varid olabilir. Madem ki, Kur'an-ı Kerim'de: "Biz, gönderdiğimiz her peygamberi, dini beyan etmesi için kendi kavminin dili ile gönderdik."[3] buyurulmuştur. O halde, bir nas veya icma tarafından delalet edilmediği halde, herhangi bir lafzın, lügavî manasından başka bir manaya delalet ettiğinin ileri sürülmesi caiz olmaz. Ancak İbn Hazm, bir lafzın mecazî manada kullanılmış olabileceği konusunda naslar ve sahabenin icmaı gibi insanlardaki hissî, kelâmî ve zarurî algılama duyularının da delalet edebileceğini kabul eder.

1) Bakara, 11.
2) **İhkâm**, V, 446.
3) İbrahim, 4.

3-TEŞBİH:

İbn Hazm'a göre birbirine benzeyen şeyler arasında teşbih yapılması da bir hakikattır. Kur'an ve hadislerde de bazı teşbih tabirleri yer almıştır ki, Ona göre bunlar, Allah'ın kudretine delalet eder. Çünkü âlemde, her şey sadece bazı yönlerden birbirine benzediği halde, başka bir yönden farklı olabilir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın yarattığı şeylerde hiç bir tefâvüt bulamazsın."[1] buyurulmuştur. O halde her şeyin birbirine bazı yönlerden mümasil olması da onlar arasında mutlak bir farklılık (tefâvüt) olmadığını gösterir. Kısacası insanlar için kelamın tarifini yapma ve tabiatta her şeyin niteliklerini tayin etme imkanları da bu nedenle hasıl olmuştur.[2]

Bazıları, İbn Hazm'a itiraz ederek, onun bu kuralları her konuda uygulamadığını ifade etmiş ve bu görüşler mucibince, insanların hayatta olmayan yakınlarının namazlarını kaza etmelerine cevaz vermesi gerektiği halde, bunu yapmadığını söylemişlerdir. Halbuki bir hadisde görüldüğü gibi Peygamber (S.A.V.) Allah'a karşı kulluk borçlarının edasını, kulların kendi aralarındaki borçlarının edasına teşbih etmiştir.

Ama İbn Hazm, bu haberi de diğer bir çokları gibi kabul ettiğini ve muarızlarının zannetdiğinin aksine, herhangi bir nas veya icma olmadığı halde, hiç bir şeyi tahsis etmediğini ifade etmek üzere oruç, hac ve adanmış veya uykuda unutularak eda edilmemiş olan namazların kaza edilebileceğini de tasvip ettiği halde, kasden terkedilmiş oruç ve namazların kaza edilemeyeceğini ve böyle yapanların işinin de Allah'a kaldığını kaydeder. Teşbih konusunun da nazik bir mesele olduğunu beyan eden İbn Hazm, bazı rakiplerinin Allah ve Rasulünün bir çok yerde teşbih yaptığını zannederek, yanıldıklarını da söyler.

Ancak İbn Hazm'ın bu konuda çelişki olarak gördüğü bazı şeyler var ki, bunlardan birisi nikahla hırsızlık arasında hiç bir yönden benzerlik olmadığı halde, sadece bazıları tarafından iddia edilen ve kişisel bir teşbih mantığına dayanılarak, mehir için gerekli meblağın hırsızlanması halinde el kesilmesini mucip olan nisaba tekabül etmesi gerektiğinin kabul edilmesidir. Ama İbn Hazm'a göre bunu ileri sürenler de ona her zaman sadık kalmamıştır. Çünkü bu görüşü kabul edenler, aralarındaki benzerlik noktalarını bizzat nasların tasdik ettiği bazı konulara gelindiğinde, ona karşı çıkmışlardır. İbn Hazm, buna misal olarak, onların hayatta olmayan kimselerin borçlarının yakınları tarafından ödenmesi gerektiğini kabul ettikleri halde, aynı kimselerin, onların Allah'a karşı ihmal ettikleri kulluk borçlarını ödemelerini tecvîz etmediklerini zikreder.

---

1) Mülk, 3.
2) **İhkâm**, V, 456; N. Tomiche, a.g.e., 5-9.

VII-KELÂMÎ DÜŞÜNCE

A-HAKİKAT

İbn Hazm, bazı eski fikirlerle bu fikirleri ileri sürenlere dair bir takım tasnifler yapar. Bu tasnifler içinde hem antik Yunan düşünürleri, hem de onları takip eden müslüman düşünürler yer alır. Ancak onun yaptığı tasnifler bazı yönlerden diğerlerinin yaptığından farklıdır. "Biz sadece açık bir dille, hissi ve ona benzer öncüllerden çıkmış burhanları ortaya koyduk ve kelâmın delâletinin bilimsel usullerdeki yerini izah ettik" diyen İbn Hazm, bu yolla batıl fırkaları altıya ayırarak, şöyle bir sıralama yapar:

1-HAKİKATIN MAHİYETİ:

a- Hakikat diye bir şey kabul etmeyen sofistler.

b- Gerçekte, belli bir hakikatin mevcut olduğunu kabul ettikleri gibi onu isbat edebileceklerine inanan, buna karşılık, alemin ezeli ve ebedi olduğunu zannederek onun için hiç bir yaratıcı kabul etmeyenler.

c- Hakikatı kabul ederek, onu isbat edebileceklerini kabul edenler. Bunlar da İbn Hazm'a göre ikiye ayrılır. Bir kısmı alemin ezelî olduğunu kabul eder. Bir kısmı da onun hem ezelî, hem de bir çok yöneticisi (müdebbir) olduğunu söyler. İbn Hazm'a göre bunlar da ikiye ayrılır. Bir kısmı alemin belli sayıda yöneticisi (müdebbir) olduğunu kabul ettiği halde, diğer bir kısmı, bu yöneticilere dair sayıların belli olmadığını söyler.

d- Alemi hem muhdes, hem de onun için bir hâlik kabul ettikleri halde, Peygamberliği kabul etmeyenler.

e-Alemin muhdes olduğunu, bir halik tarafından yaratıldığını ve peygamberliğin de bir realite olduğunu kabul ettikleri halde, peygamberlerin bir kısmını inkar edenler.

İbn Hazm'a göre ebedî ve mutlak hakîkatın izah edilmesi, insanlar için ne mümkün, ne de gereklidir. İnsanlar, bundan mes'ul de değildir. Üstelik bu konuda mücerret insanla hayvan arasında fark da yoktur. O'na göre insanlar dünyaya geldiği zaman irade ve duyguları bakımından eşyayı birbirinden ayırabilecek temyiz kudretine sahip olmaz. Bitkilerin arzın suyunu özümlemesi ve hayvanların yiyecek aramasında görüldüğü gibi soğuk, sıcak ve açlıktan etkilendiği zaman elem duyar ve yiyecek arar. Fakat zamanla pis kokunun menfur, hoş kokunun da makbul olduğunu farketmeye başlar ve olayları algılamaya yarayacak beş duyusu gelişir. İbn Hazm, bu safhada, insanlarda "bütünün, cüzden büyük" olduğunun temyiz edilebileceği aklî bir sezginin gelişeceğini ifade ederek, altıncı duyuyu kabul eder. İbn Hazm'a göre altıncı duyu da küçük yaşlardan itibaren gelişmeye başlar. Çünkü bir çocuk ağlarken, iki hurma verilecek olursa, ağlamaya devam edebilir, ama bir üçüncüsü eklenirse, bilakis sevinir. Ondaki bu değişiklik, altıncı duyu ile olur. Çünkü o da artık üçün, ikiden büyük olduğunu farkedecek kadar gelişmiştir. Fakat bu vüs'atdaki bir algılama kudreti, eşyayı kesin olarak temyiz

edip, gerçeklere uygun olan tanımlar yapmaya yeterli değildir. Ama daha sonraki gelişme sürecinde, bir şeyin aynı zamanda zıtlarıyla bir arada bulunmayacağını farketmeye başlayacaktır. O nedenle bir çocuk, iradesi hılafına ayakta durmaya zorlanırsa ağlar, serbest bırakılınca oturur, çünkü aynı anda hem oturma, hem de ayakta olmanın mümkün olmayacağının farkına varmıştır. Zamanla temyiz kudreti daha da gelişir. Bu safhadaki çocuklara, bilmediği bir şey sorulduğu zaman inkar eder. Çünkü artık, kendisine gâib olan şeyleri bilemiyeceğini anlamıştır. Buradan, fail olmadan fiil olmayacağını da öğrenmiş olur. İbn Hazm, bu gelişme sürecinde oluşan fikirlere, aklın prensipleri (evâil el-akl) der ve böyle bir düşünce safhasına ulaştığı halde, bir insanın onlardan tekrar şüphe etmeye başlamasını, akıl hastalığının da başlangıcı olarak telakkî eder. O'na göre bu durum, daha evvel görme fonksiyonlarına hâiz olduğu halde, daha sonra gözüne su indiği için gerçekte mevcut olmayan hayalî şeyler gören bir kimsenin durumuna benzer. Kısacası İbn Hazm'a göre alemin kendisi gibi akıl, his ve idrak de hâdistir. Ama ezelî ve ebedî olan Allah'ın mutlak irade ve emirlerinin, bizâtihî hâdis olan bu duyular yoluyla keşfedilmesi mümkün değildir.[1]

Ancak İbn Hazm'a göre aklın prensiplerini kazandıran duyular ve algılama kabiliyeti de kendiliğinden var olmuş değildir. Bunlar da Alah'ın emrine göre gelişmektedir. Onları, prensip olarak insan ruhunda vaz' eden, Allah'dır. O halde, İbn Hazm'ın yukarıya aldığımız altı grubda toplanan sapıkları, burada ifade edilen aklın prensiplerinin dışına çıkmışlardır.

İbn Hazm'a göre insanlar sadece aklın prensipleri ve duyular sayesinde algıladıkları ile okuduklarını anlayabilir. O'na göre aklın prensipleri doğru olduğu için ona müracaat edilmesi de doğru bir usuldür. Ama daha karmaşık konulara gelindiğinde bu prensipler sayılar gibi karışmaya başlar. Nitekim, basit sayılardan itibaren saymaya başlandığı ve devam edildiği zaman doğru saymak mümkün olduğu halde, sonsuza kadar saymaya devam edildiği takdirde, yanlış yapmamak imkansızlaşır.

Ama gaybdan gelen bilgiler böyle değil, onlar birbirini nakz etmez. Yani birbirini görmediği halde, iki kişi tarafından getirilen iki haber, birbirini nakz etmiyorsa,doğrudur. Ve akıl, onun sadık bir haber olduğundan şüphe edemez. Bu, tıpkı iki kişiden birinin uydurduğu bir hikayenin aynısını, ondan duymadığı halde, hiçbir fazlalık ve eksiklik yapmadan, diğerinin taklit etmesinin mümkün olmamasını andırır. O halde, nakil kanalları farklı olduğu halde, metinleri aynı olan haberlerin de sadık olmaları gerekir.

Cemiyetdeki hadiseler de buna göre kabul edilir. Bir kimsenin öldüğü haber verilmiş ise onun öldüğüne, doğduğu haber verilmiş ise doğduğuna, görevinden azl edilmiş olduğu bildirilmiş ise azl edildiğine, bir şeyin zuhur ettiği haber verilmiş ise zuhuruna, hasta olduğu haber verilmiş ise hastalığına, hülasa velî olanın velâyetine, uzaklarda var olan ülkelerin varlığına, peygamberlerin peygamberliğine ve filozofların felsefesine de birbirini tanımayan insanların verdikleri haberler yoluyla inanılır.

1) İbn Hazm, **Fisal**, I, 2-9, Beyrut, 1975.

İbn Hazm'ın kelâmî delalete dayalı akılcı yorumlarına, diğer insanlarla yaptığı münakaşalarda da rastlamak mümkündür ki, bunun örneklerinden birini de şu ayetin yorumu ile ilgili olarak görmekteyiz. "Sizi mi, (tekrar) yaratmak daha zordur, yoksa göğü mü? Allah, o göğü önce bina etmiş, sonra da yükseltip düzenlemiştir. Gecesini karatmış gündüzünü de aydınlığa çıkarmıştır. Bundan sonra da yeryüzünü yaymış, suyunu ve otlağını ondan çıkarmıştır"[1] ayetleri hakkında Yahudî İbn Nagrile, Allah'ın yeryüzünde var olanları yarattığını, daha sonra da semâyı yedi kat olarak şekillendirdiğini bildirmesinde çelişki olduğunu ileri sürdüğü zaman İbn Hazm, birinci ayette Allah'ın semâyı yarattığını, kubbesini yükselttiğini, orada yörüngeler tayin ettiğini, gece ve gündüzün, o sayede meydana geldiğini ve sonunda ordan su çıkardığını ifade eder. O'na göre ikinci ayetde, Allah yedi kat göğü nasıl oluşturduğunu ve onlara nasıl bir nizam verdiğini beyan etmştir. İbn Hazm için bu yedi kat veya yedi bölge gezegenlere ayrılmış yörüngelerdir. Ancak O'na göre Allah, yeryüzünde bulunanları bu yörüngelerden önce yaratmıştır. Burada görüldüğü gibi İbn Hazm, zahirî bir usulle yaratılışa ait tefsir yapmaktadır. Ancak Arnaldez, kozmolojik konularda, özellikle Fahreddin Razî'nin isabetli görüşler ileri sürdüğünü, buna karşılık zahirîlerin bu konudaki görüşlerinin özellikle münazaralara cevap şeklinde gelişmiş olduğunu ifade ederek, o kadar başarılı olmadıklarını söyler.

Nitekim "sonra, her çeşit meyveden ye ve Rabbinin (sana ilham ettiği) yoluna boyun eğerek, gir. Onların karınlarından kendisinde insanlar için şifa bulunan muhtelif renklerde bal çıkar. Şüphe yok ki, bunda düşünenler için mutlaka şifa vardır."[2] ayetinde geçen balın, İbn Nagrile tarafından ateşli hastalıklarda faydalı olmadığı ve özellikle safrada hararete sebep olduğu ifade edildiği zaman İbn Hazm, bu ayetde Allah'ın balın bütün hastalıklar için şifa olduğunu bildirmediğini ve onun kasların gelişmesi ve midenin balgam ifraz etmesinde etkin bir ilaç olduğunu söylemiş ve ilave ederek, Kur'ân'ı Kerîm'de "Gökten bereketli bir su indirdik de onunla bahçeler, (kullara rızık olarak) biçilecek taneler bitirdik ve birbiri üzerine kümelenmiş tomurcukları olan boylu hurma ağaçları yetiştirdik ki, bunlar kullarına rızık olmak için (yaratılmışlardır.) Biz onunla ölü bir memlekete can verdik. İşte (kabirden) çıkış da böyledir."[3] buyurulmuş olduğuna işaret etmiştir.Gerçekte İbn Hazm'a göre bal misalinde olduğu gibi bir şey basit bir zararına rağmen, şifa olmadığını söylemek doğru olsaydı, aynı şeyin bu ayette zikredilen su için de söylenmesi mümkün olurdu. Nitekim bu ayetde de suyun faziletleri

1) Naziat, 27-31.
2) Nahl, 69.
3) Kaf, 9-11.

anlatılmıştır. O halde, bunca faydalarına rağmen, sel olup hasara da sebep olduğu mülahazası ile suyun faydalı olmadığı söylenebilir mi ? demiştir.[1]

2-NİYET VE İMAN:

İbn Hazm'ın kabul ettiği semantik zahiriliğin tabiî sonucu olarak, kelâmî konularda başarılı olması beklenemiyeceği gibi aynı metodun kelamcıları tenkit konusunda da onlardan daha ileri görüşler ortaya koyamayacağı düşünülebilir. Ama L. Gardet, İbn Hazm'ın kelâmcıları tenkid ederken, kendisinin de onlar kadar kelamî fikirler ileri sürdüğünü söyler. Ancak Arnaldez, İbn Hazm'ın, tefsirde olduğu gibi kelam konusunda da fazla bir varlık gösteremediğini ifade eder. O'na göre İbn Hazm'ın kelâmî fikirleri, munazaralardaki elemanter cevaplara benzer. Ama her ne olursa olsun, İbn Hazm'ın tanıtılması için bazı görüşlerine temas etmekde fayda görüyoruz.

Buraya kadar muhtelif konularda İbn Hazm'ın mütekellimin niyeti ile kullandığı lafızlar arasında fark görmediğini ifâde etmiştik. Burada da aynı fikirlerin iman ve islam tarifinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. O nedenle burada İbn Hazm'a göre iman ve islamın aynı olduğunu ve bir kimsenin imanı dil ile ikrar etmesinin yeterli olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü imanın dil ile ikrarı, kalp ile tasdiki cem eder. O'na göre niyet ve fiil aynı anda ve birlikte bulunur. Fakat niyet fiile tekaddüm edebilir, ancak biri birinin aynı değildir. Çünkü Allah, niyeti ayrı, fiili de ayrı yaratmıştır. Ancak Niyet, fiili yönlendirir. Niyet ve fiil aynı olmadığı için serinlemek maksadıyla abdest yerlerinin yıkanması, ibadet için emredilen abdeste tekabül etmez. Ama niyet, fiille birlikte var olduğu için imanın dil ile ikrarı, kalp ile tasdik niyetini de ifade eder.[2]

B-ALLAH'IN İSİMLERİ

1-GİRİŞ

Gazalî'ye (505) göre Allah'ın isimleri konusunu ilk defa İbn Hazm irdelemiştir.

Zahirîlerin Allah'ın isimleri dediği lafızların sıfat olduğunu ileri sürenler, Allah'ın Kur'ân'da kendisi tarafından işlendiğini bildirdiği fiillerin, onda bulunması gereken bazı nitelikler olmasını ihsas ettiğini, o nedenle Allah'a bir takım sıfatlar isnad etmeyi gerektirdiğini ifade etmişlerdir. Buna göre Allah hakîmdir. Çünkü hikmet sahibidir. O halde, hikmet sahibi olmak fiili, failinin hakîm sıfatına hâiz olmasını gerektirir.

İbn Hazm, Allah'ın isimlerinin sıfat sayılmasını doğru bulmaz. O'na göre Allah, hakimdir. Çünkü Allah, kendi kendisini hakim olarak isimlendirmiştir. O, şöyle diyor: Biz, Allah'ın kendi kendini tesmiye ettiği bir lafzı isim olarak aynen zikrederiz. O'nun,kendi kendini tesmiye etmediği bir lafzı da onun için tesmiye etmeyiz.

1) R. Arnaldez, **Controverse d'İbn Hazm Contre İbn Nagrile Le Juif, Revue de l'occident Musulmane**, Aix-en-provence, 1973; İbn Hazm, **Fisal**, I, 67.
2) **Fisâl**, II, 122-145; **Muhalla**, I, 38-40; M.A. Laila, **İbn Hazm's Influence on Christian Thinking**, 107.

Eş'arîye göre Allah'ın sıfatlarından ilkin Abdullah ibn Kullab (854) bahsetmiştir. İbn Hazm'a göre ise Eş'arîler Allah'a sıfat isnad etmekte Mutezileye tabî olmuşlardır. Ayrıca Mutezileden bazıları, sıfat fikrine karşı çıkıp Allah'ın hallerinden bahsettikleri zaman Eş'arîler de aynı yolu izleyerek, hal fikrini kendileri de kabul etmişlerdir.[1]

İbn Hazm'a göre bir insanın kendi aklı ile Allah'ın fiil ve sıfatlarını keşfetmesi ve onlar arasındaki bağıntılara göre hüküm çıkarması mümkün değildir. Çünkü insanların ruhunda Allah tarafından yaratılmış olan cüzî akıl, fiziki alemde "küllün, cüzden büyük" olduğunu anlayabilecek kapasiteye sahip olduğu ve bir takım duyuları ile algıladığı için bilir. Haber ise sadece kelâmın delâleti ile anlaşılır. O halde, cüzi akıl kelâmî veya hissi delaleti olmayan bir şeyi bilemez ve bir kul, Allah'ı ancak Kur'ân'da anlatılan haberler ve lafızların zahiri ile anlatıldığı ölçüde bilir.

O'na göre akıl, bizatihî hayır ve şerri bilemeyeceği için Allah'a teslim olması, emirlerine sarılması ve nehiylerinden kaçınması gerekir. Çünkü pratik akıl, Allah'a karşı fiilî bir itaattır. Nitekim Kur'ân'da, kafirlerin fiilî olarak Allah'a itaat etmedikleri için akılsızlık etmiş olduklarını itiraf ettikleri anlatılır. "Eğer biz dinlesek, aklımızı kullanmış olsaydık, cehennem ehlinden olmazdık derler. Kendi günahlarını itiraf etmişlerdir. Cehennem ehlini (rahmetinden) Allah kovsun"[2]

İbn Hazm'a göre insanların aklı ve dini, itikâdî ve dünyevî ihtiyaçlara cevap verebilmesi için Allah'a itaat etmesi ve nasların zahirine tabi olması gerekir. Allah'a itaat, zihni bir organizma olmak yerine, sadece bir nevi fiil olup, İbn Hazm tarafından akıl olarak kabul edilmiştir. Gerçekte bu fiiller fonksiyonları itibariyle, gerçek akla tekabül eder. Çünkü aklın temyiz kudretine sahip olabilmesi için Allah'a itaat etmesi gerekir. Yoksa insanlar, nefsanî arzularla akla aykırı olarak davranabilir. Kaldı ki, Alah dilediği bir şeyi, dilediği şekilde, dilediği bir zamanda yapar veya aynı şeyi başka bir zaman yapmaz. O halde, Allah'ın bir şeyi yapması, O'nun sıfatlarının neticesi olsaydı, kendisinde bulunan bu sıfatlar mucibince yarattığı şeyleri her zaman yaratması gerekirdi. İbn Hazm'a göre Allah'ın kendisini bilmek, bütün isimlerinin müşterek olarak delalet ettiği bilgilerle mümkün olur.[3]

1) İbn Hazm, a.g.e., III, 116 Muhall,I,36; bkz. M. Allard, **Le Probleme des Attributs Divin**, 85, Beyrut, 1965; D. Gimaret, **Les Noms Divins eu Islam, Exegese Lexicographique et Théologique**, Paris, 1988; L. Gardet, **Dieu et le Destinee de l'homme**, 19, 40, 215, Paris, 1967; **Introduction A la Theologie Musulmane**, 62-69, 117, Paris, 1970; H. A. Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, 117, New-york, 1976; Gazali, **Kitab Makasıd el-Esma el-Husna fi Şerh Esma' Allah el-Husna**, 322, Kahire, 1932.
2) Mülk, 10-11; **İhkam**, 431; Arnaldez, a.g.e., 280; krş. M. Peter, **God's Created Speech**, 231-251, Leiden, 1976.
3) **Fisal**, II, 147; bkz. İbn Kesir, **el-Bidaye ve el-Nihaye**, XXII, 92; İbn el-Kayyım el-Cevziyye, **Muhtasar el-Savaik el-Mursele alâ el-Cehmiyye ve el-Muattıla**, I, 28, Riyad, tsz.; Goldziher, **The Zahiri**, 154; M.A. Laila, **Life and Work of İbn Hazm**, a.g.m., 90.

2-ALLAH'IN İLMİ:

İbn Hazm için "Allah, alîmdir" dendiği zaman Allah'ın iki ismi birlikte zikredilmiş olmakta ve Allah, hem Allah'tır, hem de alîmdir demek olur. İbn Hazm'a göre buradaki "dır" fiili, bir nevî müsned ve müsned ileyh isnadı ifade etmez. Çünkü Allah alîmdir derken, O'na bir şey isnad edilmiş olmamaktadır. O halde, mezkur "dır" fiilinin kullanılması ile O'nun sadece ilahî birliği tasdik edilmiş olmaktadır. Gerçekte Allah alîmdir denirken, insanlar tarafından Allah'ın kendisi ve zatı ile ilgili yeni bir şey ifade edilmiş de olmamaktadır. Çünkü insanların kendi tasavvur ve ifadeleri, Allah'a ulaşmaz. İnsanların, tasavvur ettikleri bir niteliği Allah'a isnad etmeleri, doğru da değildir. Çünkü insanlar, ancak tabiatdan algıladıkları şeyleri tasavvur edebilirler. İbn Hazm'a göre Allah'ın isimlerini sıfat olarak kabul etmek, her hangi bir sıfatta olduğu gibi onlarda değişme ve gelişmeyi kabul etmeyi gerektirir. Halbuki Allah'ın ilmi, kendisi ile birlikte ezelî ve ebedîdir. Allah Zeyd'i ne zaman yaratacağını, onun nasıl bir yaşam sürdüreceğini ve ne zaman öleceğini bilgisinde herhangi bir değişme, artıp eksilme ve yenilenme olmadan bir defada bilir.

Ama Allah, ezelde bildiği halde, bazı olayları değiştirmesi de mümkün olmasına rağmen, zatı için asıl değildir. Buna göre insanlar tarafından duâ edilmesi halinde, Allah şu anda gelişen olayları da değiştirebilir. Fakat Allah'ın insanlara duâ etme fırsatını lutfetmiş olması ve neticede olayların seyrini değiştirmesi, bu olayları önceden bilmediği fikrini vermez. Çünkü Allah, kullarının bir gün dua edeceklerini ve kendisinin de ezelde onların kaderlerini değiştireceğini bilmesinden şüphe edilemez. Her ne kadar Kur'ân'ın genel uslûbu içerisinde bazı şekk ifade eden tabirler görülse de gerçekte Allah'ın Kur'ân'da kullandığı tabirlerin tamamı mutlak olarak katiyet ifade eder.[1] Mesela Allah Kur'ân'da "Belki, Rabbınıza kavuşacağınıza inanırsınız." "Belki şükredersiniz" buyurmuştur. "Belki" lafzının beşerî lügatde şek ifade etmesi, insanların birgün şükretmeye başlayacağından (haşa) Allah'ın tereddüt etmesini ihsâs etmez, bilakis hem Allah'ın insanlar için şükretmelerini mümkün kılmış olmasını, hem de onlara şükredip etmeme seçeneği bırakmış olmasını ifade eder.[2]

Allah'ın ilmi kendisinden başka bir şey olsaydı, bu ilmin her zaman için kendisine ait olduğunu zorunlu olarak kabul etmek yerine, Hiristiyanlıkda olduğu gibi mümkün olarak tasavvur etmek gerekebilirdi. O nedenle İbn Hazm, Eş'arî, Bakillânî ve İbn

1) İbn Hazm, a.g.e., II, 120-130, IV, 268, V, 49; R. Arnaldez, a.g.e., 280-294; bkz. H.A. Wolfson, a.e, 215-216; J.C. Vadet, a.g.e, 270-280; V.H. Daiber, **Die Kritik des İbn Hazm on Kindis Metaphysik,** 284-302, Der İslam, 53/2; G. Chezne, **İbn Hazm on Logic**, 57-72; Journal of Asiatic and Oriental Studies, 104, 1984; U. Rubin, al-Samad and the High God, Der İslam, 61, 1984; M.C. Hernandez, **el Neoplotonismo de İbn Hazm de Cordoba Miscelanca des Etudios Grabes y hebraicos,** 11/I, Granada, 1962; G. Nogales, **Contitutivos Metafisicos de Sersegun İbn Hazm**, 207-232; Aİ Andalus XXIX, 1964.

2) Ra'd, 2; Enfal, 26.

Furek'in ilâhî ilme dair tariflerinin, genel olarak eşyaya ait ilmin tarifine benzediğini söyler.

3-BASÎR VE SEMÎ' İSİMLERİ:

İbn Hazm, Allah'ın isimlerini sadece bir isim olarak görmesi nedeniyle, zât sözünü de Allah'a isnad etmez. Buna göre Allah'ın görme ve duyması, ne zâtı ile ne de zâtına ait görme ve duyma organları ile olur. Allah'a zât ve sıfat isnad edilmesi de O'nun birliğini anlamayı zorlaştırır O halde, Allah'ın eli, yüzü, görme ve duyma organları kendisinden başka değildir. İbn Hazm'a göre görme ve duyma organları Kur'ân'da da zikredilmemiştir. O halde, Allah bütün isimleri ile birlikte Allah'dır. Yoksa zât, yüz, nefis, ilim ve kudret olarak ayrı ayrı değildir.

Eş'arîlere göre görme ve duyma Allah'ın sıfatlarındandır. Ve Allah, onlarla görür ve duyar. Fakat İbn Hazm, Allah'ın kendisi ve sıfatlarından ayrı ayrı bahsedilmesini, gerçek bir ayrılık olarak kabul ettiği için Allah'ın sıfatı olmadığı, bilakis O'nun ismi olduğunda ısrar eder. Ona göre Allah, kendi kendine görür ve duyar. Başka bir şey vasıtasıyla görüp duymaz. O'nun görüp duyması, ne bir hal, ne de bir sıfatdır. Çünkü hal ve sıfat Allah'ın kendisi gibi değil,bilakis hâdistir. O'nun görüp duyması, insan tasavvuru ile de algılanmaz.

İbn Hazm'a göre Allah'ın kendi fiilleri, bu fiillerin Kur'ân'da melfûz olan lafızlarının zahirine göre anlaşılır. Allah'ın görmesi ile bilmesi, ayrı iki fiil de değildir. Çünkü O, bir şeyi hem görür, hem duyar, hem de bilir. Görmek ve duymak fiillerinin farklılığı, eşyaya nisbetledir. Allah'ın kendi görmesi veya duymasını ayrı ayrı fiillerle bildirmesi, kullarının onları anlayabilmesi içindir. Eşyada bir şey görülebildiği halde, duyulmayabilir veya tersidir. Ama Allah için gördüğü halde, duyulmaz bir şey yoktur.

Allah, mevcut olmayan bir şeyi de görür ve duyar. O'nun görmesi, duyması ve bilmesi için bir şeyin mevcut olması da gerekmez.

Allah'ın yaratması, kendi varlığı için gerekli de değildir. Allah, yaratmasa da kendi varlığı var olmakta devam eder. Ama Allah'ın bilmesi, böyle değildir. Allah'ın alîm ismi olmasaydı, bilmesi mümteni̇ olurdu. Fakat Allah'ın bilmesi, bilinecek bir şey olmasa da mümkündür.

İbn Hazm'a göre bu hükümler, Allah'ın diğer isimleri için de öyledir. Allah, rahmet edilecek bir şey, hatta bütün mahlûkât olmasa da Rahman ve Rahim olup, bu konuda insanların kendi duyuları ve zihinleriyle algıladıkları şeyler üzerine istidlal yaparak, hüküm çıkarmaları doğru olmaz. Çünkü insanlar, gözünü yumduğu veya görülecek bir şey olmadığı zaman göremez.

İbn Hazm, hayy lafzı hakkında da bunun sıfat olmayıp, Allah'ın ismi olduğunda ısrar eder. Bu yaklaşım, İbn Hazm'ın redd edilmesinde hassas olduğu kıyascılığı, bir kere daha çürütmeyi amaçladığı ve Allah için sıfat kabul etmekle, insanların bu konuda

bir takım kıyascı fikirler benimsemelerinin muhtemel olmasından endişe ettiğini göstermektedir. Çünkü kelâmın unsurları arasında, kıyascılığa uygun olan kavramların başında sıfatlar gelir. Nitekim Allah'ın hayy sıfatının, Eş'arîler tarafından ölümün zıddı olarak telakkî edilmesi, İbn Hazm'a göre Allah'da ölümlülüğü nefy etmek içindir. Yani Allah'ın ölümsüzlüğünü isbat etmek için ölümlülüğü nefy etmek istemişlerdir. O nedenle hayy lafzını sıfat olarak kabul etmemişlerdir. İbn Hazm, bunu tasvip etmediğini ifade etmek üzere "eğer Allah'a bir sıfat isnad etmek için başka bir şeyi nefy etmek gerekseydi, hissiz olmadığını isbat etmek için de hisli demek gerekirdi. Bu mümkün olmadığına göre mezkur Eş'arî usûlü de doğru olamaz" der.

Halbuki, bir hükmün muhataba kabul ettirilmesinde zıddının nefy edilmesi usulünü, İbn Hazm'ın kendisi de kullanır. Çünkü bir şeyin zıddının inkarı, aslının daha iyi anlaşılmasını sağlar. Arnaldez, gerçekte Eş'arîlerin bir şeyi zıddıyla çiftleştirmek suretiyle zıdlık ilişkisi kurup, Allah'ın hayy sıfatını da onun zıddını nefy etme yoluyla isbat etmeye koyulmadıkarını, bilakis Allah'a ölüme tamamen yabancı bir hayat isnad ettiklerini ifade eder.[1] Ama İbn Hazm biz, yaratılmış olan şeylere dâir nitelikleri Allah'a isnad etmeyiz. Allah, her şeyi bilir, hiç bir şeyi ihmal etmez, unutmaz, uyumaz ve duyularla hissetmez demeye devam eder.

4-ALLAH'IN İRÂDESİ:

Bazılarına göre Allah'ın iradesi, O'nun sıfatı olduğu halde, varlığı için zorunlu değildir. Allah, bir şeyi irade edip etmemekte hürdür. Bazıları da Allah'ın iradesi ebedî olduğu için onun her şeyi ebedî olarak irade ettiğini söylemiştir.

İbn Hazm'a göre Allah'ın iradesi, fiili ile birlikte vardır. Allah, kendisini,Kur'ân'da irade edici olarak zikretmediği için O'nun "mürîd" sigasında bir ismi de yoktur. O'na göre Allah bir şeyi ebedî olarak irade etmekte olsa, irade ettiği şey meydana gelmeden evvel bu iradenin, ya faal bir irade olmadığı veya başka bir iradenin, o şeyin bir an evvel meydana gelmesine engel olduğunu kabul etmek gerekirdi ki, gerçekte bu varsayımların ikisi de batıldır. O halde, Allah bir şeyi ebedî olarak irade etmez. Yoksa Allah'ın iradesinin ebedî olduğu kabul edildiği halde, bu iradenin bir şeyi fiilen irade edinceye kadar çalışmadığı ifade edilmiş olur ki, bu da Allah'a âtıl bir nesne isnad edilmiş olduğunu gösterir.

İbn Hazm'a göre Allah'ın iradesi, yaratma fiili ve yaratılan şeylerden başka bir şey değildir. O nedenle irade, ne Allah'ın kendisinin, ne de O'nun yaratma fiilinin niteliğidir. Bilakis yaratması ile iradesi aynı olup, bir şeyi önce dileyip sonra yaratmaz. Kur'ân'daki "şüphesiz, Rabbın istediğini yapacaktır."[2] ayeti ile Allah'ın dilediğini yapacağının haber verilmiş olmasından sadece Allah'ın yarattığı ve dilediğini yaratacağı-

---

1) İbn Hazm, a.g.e., II, 122-140, 145-161, 163, III, 122-166.
2) Hud, 107; İbn Hazm, a.g.e., II, 120-130; Esarî, **İbane,** 161, Kahire, tsz.

nın anlaşılması gerekir. Çünkü Allah'ın yaratması ile dilemesi aynıdır. O halde, Allah'ın kızması, rızası ve cezalandırması vs. hepsi de O'nun yaratmasıdır. Allah'ın keremi de iradesi gibi kendi kendisindendir.

İbn Hazm'a göre Allah'ın iradesinin ebedî olduğunun kabul edilmesi, yarattığı şeyleri ebedî olarak irade ettiğinin ileri sürülmesini gerektirir.

Allah'ın alemi yaratmasının sebebi, kerem sahibi olmasından değildir. İbn Hazm, fıkhî konularda olduğu gibi kelâmî bir mesele olan bu konuda da Allah'ın alemi yaratmasına, kereminin sebep olduğunu kabul etmez. O'na göre, bir şeyin belli bir sebebe göre yaratılmış olmasının tasavvur edilmesi, Allah'ın orada bir şeyin daha iyisini yapma niyeti olduğunun tasavvur edildiğini ihsas eder. Halbuki Allah, yaratmasında ne bir niyet ve tasarıya, ne de sebeplere muhtaçtır. O'nun emri, iradesi ve yaratması aynıdır. Çünkü Allah, emrine hâkimdir. "Allah, dilediği şeye hükmeder."[1] Hâkim olunan bir şey de her alanda olduğu gibi mahluk olacağına göre emri de yaratmasından başka değildir. Nitekim"Allah'ın emri yerine getirilmiştir."[2] diye Kur'ân'da, Allah, dilediğini emir fiiline göre yerine getirir diye de bir hadiste haber verilmiştir. Eğer Allah'ın emri, iradesi ve yaratması aynı şekilde ebedî olsaydı, Kıblenin Kudüs'ten Kabe'ye tahvil edilmesini emrettiği zaman da Kudüs'ün kıble edinilmesine dair sâbık emri ile Kabe'ye tahvilini amir yeni emrinin birlikte devamlı ve baki olması gerekirdi. Halbuki bunu tasavvur etmek mümkün değildir. O halde, Allah'ın emirlerinin farklı olması, O'nun iradesinin ebedî olmadığını gösterir.

Burada görüldüğü gibi İbn Hazm, Allah'ın emirlerinin farklı olmasını, iradesinin ebedî olmadığı iddiasına mesned saymıştır.

Ama Eş'arîlere göre Allah'ın yaratmış olduğu şeyler arasında bazı farklılıkların olması ve ilahi emirlerin yerine göre birbirinin yerini alması, ilâhi ilmin ebedî olmamasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın yaratması ve ilmi birbirinden farklıdır. Allah'ın yaratmadığı bir şeyi bilmesi de mümkün olduğu halde, yaratmadığı bir şeyin yaratıcısı olarak kabul edilmesi doğru olmaz.

5-ALLAH'IN KUDRETİ:

Allah'ın kudreti de O'na mahsus bir sıfat değil sadece isimlerinden biridir.

İbn Hazm'a göre Alah'ın ilmi, kudretine ve yaratmasına birlikte şâmildir. Çünkü Allah yarattığını, yaratacağını ve henüz yaratmadığı nesneleri de bilir. Buna göre Allah'ın ilminin diğer isimlerine şâmil olması, O'nun bu isimlerine öncelikli olmasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın mutlak varlığı, isimlerinin tamamının birlikte delaleti ile ifade edilmiş olur.

---

1) Mâide, 1.
2) Ahzab, 37.

Allah'ın yaratıcı (Hallak) isminin Kur'an'da mezkur olması, O'nun için yaratmanın zorunlu olduğunu göstermez. Bir şeyi yaratabiliceği gibi yaratmaya da bilir. O nedenle yaratması da ebedî değildir.

İbn Hazm'ın kelâmî fikirleri de fıkhî görüşlerinde olduğu gibi nasların zahirine dayanır. O nedenle nasların delaletine bağlı olan ehli sünnetin görüşlerinden fazla uzaklaşmaz, bilakis zaman zaman aynı fikirleri savunduğu da görülür. Ancak İbn Hazm, kendi görüşlerini genel olarak Mutezile ve Eş'arîlere karşı reddiyeler şeklinde ortaya koymuş ise de bazı fikirleri Eş'arîlerden çok Maturîdîlere yakındır. L.Gardet de O'nun özellikle istita'a konusundaki görüşlerinin, Eş'arîler'den çok Maturîdîler'in fikirlerine yakın olduğunu söyler.[1]

6-İSTİTA'A:

İbn Hazm, kulun istita'ını ikiye ayırır. Bunlardan biri fiile tekaddüm eden istita'adır ki, bunu izah ederken, görmek için sağlıklı bir göze sahip olmayı misal verir. Buna göre kafirler de bizâtihî inanma imkanına sahiptir. İkinci istita'a ise fiille aynı anda meydana gelir ve fiilden sonra kaybolur. Bu istita'a da gerçekte fiilin meydana gelmesi sırasında Allah tarafından yaratılmıştır. İstita'ın bu haline göre kafirler inanma kudretine sahip değildir.

Mutezileyi tenkit eden İbn Hazm, onların hilafına kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiş olmakla, başka bazı konularda ters düştüğü Eş'arîleri tasdik etmiş olmaktadır. Çünkü onlar da fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Kulun bazı günah fiilleri nedeniyle cezalanrdırılması da gerçekte günahın cezalandırılmasıdır. Kulun cezalandırılması ise kesbettiği günah fiilinin cezalandırılmasının neticesidir. Zira cezalandırılan şey fiilin kendisidir. İnsanlar da sadece günah fiilini kesbetmiş olmaları nedeniyle cezalandırılmış olacaktır. Çünkü nasların zahiri, herhangi bir fiili kesbin kula, yaratmanın da Allah'a ait olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim Kur'ân'da "Allah, hiç kimseye gücü dışında bir yük yüklemez, (kişinin) kazandığı iyilik lehine, kötülük ise aleyhinedir."[2] buyurulmuştur.

İbn Hazm gibi kulda istita'a olduğunu kabul eden birisinin, aynı zamanda onun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmesi, ilk bakışta bir nevi tenakuz olarak görülebilse de istita'a ile fiil arasında kesb gibi bir rabıta bulunduğu ve fail üzerinde etkili olduğu da kabul edilecek olursa, hiç bir tenâkuz olmadığı görülür ki, İbn Hazm'ın bu fikirleri de Eş'arîler'i tasdik eder.

Buna karşılık İbn Hazm, kulun fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın tevfik ve lutfunu da kabul ettiği halde, lutfun mahiyetini izah edememiştir. Kaza ve kader hak-

1) İbn Hazm, a.g.e., II, 125-35; Gardet, Introduction, 62, 69, 117; Ebu el-Hasan el-Eş'arî, **Makalat el-İslamiyyîn**, 42-44, Wiesbaden, 1980; **İbane**, 141.
2) Bakara, 286; **Muhalla**, I, 37; Eşarî, a.g.e., 72-74; **el-İbane**, 181, Kahire, tsz.

kında Mutezile ve Cebriye'nin görüşlerinini şiddetle tenkit eden İbn Hazm'ın, aynı konudaki görüşlerinin de Maturîdîlerin fikirlerinden farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre kader, ölçü demek olup, Alah'ın ilmine göre meydana gelmiştir. Kaza da Allah'ın ezeli bilgisinin sonucudur. Bir kimsenin birisi tarafından öldürülmesi ile Allah'ın ilminin sonucu olması bakımından aşırı sıcaktan kendi kendine ölmesi arasında fark yoktur.[1]

VIII-CİHAD

A-CİHAD MANTIĞI

1-BAZI FERÎ BİLGİLERİN BEYANI:

İbn Hazm'a göre Allah, dini Kur'ân ve hadislerde verilen bilgilerin arkasında gizlememiştir. Allah'ın Rasûlü de onun bir kelime veya hecesini bile ihmal etmeksizin çobanlar dahil beyaz veya siyah bütün insanlara tebliğ etmiştir. İbn Hazm'a göre Allah'ın Rasûlü'nün dini gizlediğini söyleyenler kâfirdir. Nassları, Allah tarafından vaz edilen lafızların zahirine göre yorumlamak İlâhî bir emir (farz) olup, te'vîlini âmir bir nass veya icmâ olmadıkça başka bir mânâda yorumlanması câiz değildir. Lafızları Allah'ın vaz ettiği kelâmî mevzuundan çıkarmak, altını odun olarak tesmiye etmek kadar yanlış bir suistimaldir.

Allah'ın kelâmının zahirine hamledilmesi vâcib olmakla beraber, başka bir nass, icma veya hissî bir gerekçe (zaruretü'l-his) başka bir mânâya te'vîlini âmir olursa, ona uymak gerekir. Bu sözler, zâhirîliği ilkin İbn Hazm'ın sistemleştirdiğini gösterir. Gerçekte O'ndan evvel İmâm-ı Şâfiî ve Dâvûd el-Zâhirî de aynı usûle başvurmuş oldukları halde, ortaya koydukları fikirler münferid konulara münhasır kalmıştır. Onun cihad konusunda değindiği fikirler de bu usule önemli katkılar sağlamıştır.

İbn Hazm, dînî yorumlarında eski müctehidlerin görüşlerine, kendi devrindeki teâmüle veya sosyal ya da siyasal konjonktüre îtibar etmeksizin doğrudan Kur'ân ve hadîslere bakar. Nitekim Onun cihad konusundaki görüşleri de zahirî prensiplerin uygulama şekline dâir bazı fikirler vermektedir. Ancak o, cihad gibi ictimâî, askerî ve siyasal bir mesele hakkındaki zaman mekan, ekonomi ve toplum faktörüne rağmen, dînî nassların âmir olduğu hükümlerden gayri şeylere yer vermemiştir. Çünkü her zaman olduğu gibi bu konudaki bilgiler de Allah tarafından beyan edilmiştir.

1) İbn Hazm, a.g.e., II, 161, III, 27-48-49; L. Gardet, a.g.e, 62-69, 117; G. Makdisî, **Ashari and the Asharetes**, S. Islamica, 37-80, XVII, 1962, 19-39, XVIII, 1963; Kadi Abdulcabbar, **Muğnî**, XVIII, 131, Kahire, 1963; M. Molem, **Asharı and his İbanah**, **Muslim World**, 242-260, XXXII, 1962.

2-CİHAD FARZ-I AYINDIR:

Gerçekte Endülüs'ü ilk fetheden müslümanlar yerli hıristiyanlara çok geniş siyasî haklar tanıdığı halde, bu hakların zamanla istismar edildiğini gören İbn Hazm onları tahdit eden bir takım fikirler ileri sürmüştür.

İbn Hazm'ın ele aldığı şekli ile cihad her müslümanın üzerine bir farz-ı ayın olup, diğer konulardaki dînî emirler gibi umum ifâde eder. Bir ayette "Hafif (veya) ağır hep birlikte savaşa çıkın"[1] buyurulmakla İbn Hazm hafif veya ağır herhangi bir ağırlığı olmayan kimse olmayacağını ifâde ederek, cihadın farz-ı ayn olduğunu söyler. Bir hadîsde "savaş yapmadan veya savaş yapma umudu ile yaşamayan (lem ya'zü ve lem yuhaddis bihî nefsehû) bir kimse münâfık olarak ölür." buyurulmuştur. Başka bir haberde ise "fetihten sonra bırakmak yok, fakat sadece cihâd ve sağlam bir niyet vardır." buyurulmuş olmakla bir müslümanın gerçek savaş hali dışında bile psikolojik olarak devamlı bir hazırlık içinde veya sulh halinde bile cihadın devam ettiğini ve cihanda sulh olmayacağının bilincinde olması gerektiği anlaşılır. Çünkü mezkur hadîste, bir müslümanın kendi kendine ve için için savaşı konuşması gerektiği ifâde edilmiştir.

B-GENEL OLARAK CİHAD VE MÜCAHİD

1-CİHAD VE ANA BABAYA İTAAT:

İbn Hazm, naslarda yer aldığı üzere bir müslümanın savaşa gitmesi için ana ve babasının rızasını almasını kabul etmiştir. Ancak bu rıza da İslam topraklarının tecâvüze mâruz kalması halinde geçerli olmaz, çünkü naslarda bu hüküm de yer almıştır. Fakat ana-babanın rızası, oğlunun savaşa gitmesi halinde, onların ikisinden biri ya da ikisinin birlikte hayatî bir tehlikeye düşme ihtimali olursa sadece o zaman geçerli olur. Ebu Said, Ebu el-Abbas'dan Abdullah b. Amr'ın şöyle rivâyet ettiğini nakl eder. "Bir adam, cihad yapmak için Peygamber'den müsâde istemeye gitmiş, Peygamber de ona ana-baban hayatta mı demiş, adam evet deyince, O halde sen onlar için cihad yap" diye buyurmuştur. İbn Hazm, Kitâb el-Hacc bölümünde de Peygamberin hacc yapmayı da bir nevi cihad saydığını nakleder. Burada söz konusu olan, genel olarak ibâdetler gibi savaşın da sevap olmasıdır. Çünkü Allah yolunda yapılan savaş da müslümanın kendisini cennetin va'd edildiği şehid yapmaktadır. Ana-babaya itaatın cihad konusuna dahil edilmesi ise onun da cihad gibi Allah yolunda bir nevi ameli salih olmasındandır.

2-CİHAD VE ALLAH'A İTAAT:

Bir kimsenin şerîatın diğer emirlerine bakmadan, savaşa çağıran birisine itaat etmesi gerekmez. Savaşa çağıran birisine itaat etmek için onun Allah'a isyan edilmesini

1) Tevbe, 41.Muhalla,VII,462

emretmemesi gerekir. Nitekim bir hadîsde Allah'a isyan etmeyi emreden bir kimseye itaat edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.[1]

Kısacası İbn Hazm'a göre cihadın, Allah'a isyana sebep olmaması gerekir. Çünkü cihad gibi naslardaki diğer emirler de Allah'ın emridir. Filvaki Arnaldez'in dediği gibi müslümanı gerçek müslüman yapan cihadın kendisi değil, bilakis cihadın kendisini gerçek müslümanlar yapar. İbn Hazm da İnsanlardaki saldırgan iç güdü ve duyguların farkında olduğu için cihad konusunun, bir insanın şuursuz bir cengaverlik göstermesi olmadığını ifâde eder.

Burada da görüldüğü gibi İbn Hazm, cihadın özellikle sevap yönü üzerinde durmuş ve mücerred cesaret ve savaşcılığın fazîletleri yerine, cihad bilincini vurgulamıştır. Çünkü O'na göre insanlarda aranması gereken fazîletler, Allah'a kulluk şuuru ile sınırlıdır. Buna göre taarruz planlama veya diğer müslüman güçlerle birleşme maksadı istisnâ edilirse, bir müslümanın bir veya bir gurub müşrik karşısında geri kaçması, câiz değildir. Bu amaçlar dışında düşmana sırt dönüp kaçanlar, Allah'a itaatdan çıkmış rezil kimselerdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de: "Ey imân edenler! toplu bir halde düşmanla karşılaştığınız zaman arkalarınızı dönmeyin (kaçmayın). Tekrar muharebe için bir tarafa çekilenin, yahut diğer bir fırkaya ulaşıp mevkî tutanın hali müstesnâ olmak üzere kim öyle bir günde onlara arka çevirirse, O muhakkak ki, Allah'ın gazâbına uğramıştır. Onun yurdu cehennemdir. O, ne kötü bir sonuçtur!"[2] buyrulmuştur.

3-TAARRUZ VE SİYASAL FAKTÖRLER:

Bazıları da "Şimdi, Allah sizden (yükü) hafifletti. Bildi ki, sizde muhakkak bir zaaf vardır. O halde, eğer içinizden (azimli) sabırlı yüz (kişi) olursa, iki yüzü yenerler. Eğer, sizden bin (kişi) olursa, Allah'ın izniyle iki bine galib gelirler, Allah sabır edenlerle beraberdir."[3] ayetine dayanarak, bir müslümanın üç ve daha yukarı sayıda düşman neferi ile karşılaşması halinde, geri kaçabileceğini kabul etmiştir.

Nitekim İbn Abbas, bir müslümanın iki düşmanla karşılaşması halinde kaçmaması gerekmesine karşılık, üç kişi ile karşılaşırsa kaçabileceğini söylemiştir. Ama İbn Hazm, bu görüşe iltifat etmiyerek mezkur ayetin de sayıları ne olursa olsun düşmandan kaçmaya hiçbir suretle delâlet etmediğini ve bu ayette yüz müslümanın ikiyüz düşmana galib geleceğinin anlatılmış olmasına rağmen, gerçekte galibiyetin sayılara sıkıştırılmasının doğru olmayacağını ifade eder. Çünkü bu ayete göre yüz müslümanın yerine göre ikiyüzden daha çok veya daha az düşmanı yenmesi de mümkündür. Gerçekte İbn Hazm'ın bu tenkidleri hitap deliline (Retorik) dairdir. Çünkü bu delile göre bir zaman,

1) **Muhalla**, VII, 290-295; bkz. B. Levis, **The Political Language of Islam**, 90, Chicago Uni. Press, 1988; M.A. Laila, **Influence of İbn Hazm**, 195-215; M.A. Laila, **Life and Work of İbn Hazm**, 104.
2) Enfal, 15-16.
3) Enfal, 66

mekan, sayı veya başka bir sıfata bağlı kılınmış bir hükmün; bu kavramların dışındaki şeylerde geçerli sayılmaması gerekir. Buna göre bir nasta söylenen şeylerden söylenmeyenlere geçmek doğru olmaz. Ama İbn Hazm'a göre böyle bir sonuca varmak için başka bir delilin aracı olması gerekir. Yoksa yüz müslümanın ikiyüz düşmanı yeneceğinin söylenmesinin, onların yüz elli veya üç yüz düşmanı yenemiyeceklerini dâir hiçbir şey tazammun etmez. O nedenle her zaman olduğu gibi İbn Hazm bu konuyu da başka naslara ircâ eder ki, o da "Nice defa Allah'ın izniyle az sayıdaki bir grup çok sayıdaki bir grubu yenmiştir."[1] ayetidir.

Müslümanların hangi sayıda düşmandan kaçacağı konusunda belli bir sayı tutulmasına da karşı çıkan İbn Hazm, mezkur İbn Abbas'a dâir görüşü tenkid etmiş ve rakipleri ile istihzâ ederek, buna göre genç, dînamik, cesur, kuvvetli, baştan başa silahlı ve at üstündeki bir müslümanın, ihtiyar, bitkin, hasta, silahsız, yaya veya merkep üzerinde binili üç yahudi ihtiyarıyla karşılaşması halinde, ha yallah kaçması mı gerekir der.[2] İbn Hazm, Hasan el-Basrî'nin Bedir savaşı hariç, bir müslümanın düşman ordusundan kaçmasının kebîre olmayacağını söylediğini de nakleder. Fakat burada keyfî bir tahsis söz konusu olduğu için Onu hiç alakadar etmez. Halbuki hasen bir habere göre Hz. Osman, İbn Abbas'a Enfal Sûresinin hicretin ilk günlerinde nâzil olduğunu söylemiş ve dolaylı olarak, bu sûrenin Bedir savaşından önce nâzil olduğunu ifâde etmiştir.[3]

Kaldı ki Peygamber bir hadîsinde müslümanların kaçınması gereken başlıca yedi felaket bulunduğunu, bunlardan birinin de savaş gününde kaçmak olduğunu bildirilmiş olmakla, hem mezkur haberin umum ifâde ettiği, hem de savaştan kaçmanın vehâmeti vurgulanmış olmaktadır. Başka bir haberde de "ey insanlar, düşmanla karşılaşmaya fazla hevesli olmayın, ama karşılaştığınız zaman da sıkı durun ve cennetin kılıçların gölgesinde olduğunu unutmayın" buyurulmuştur. Ebû Eyyub el-Ensârî ve Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, güçlü (el-asker el cerrar) ve çok sayıda düşman neferi karşısında bir müslümanın tek başına ve ölünceye kadar savaşması gerektiğini inkar etmemişlerdir. Ayrıca Hasan el-Basrî tarafından nakledilen bir haberde de düşmana saldırı yapmak isteyen birine, Peygamberimiz hepsini öldürebileceğine gözün kesse de sakin ol, diğer arkadaşların kalkarsa, sen de kalk, onlar saldırırsa sen de saldır." buyurmuştur. Ama İbn Hazm, bu haberi mürsel olduğu için kabul etmemiştir.

Fakat başka bir haberden öğreniyoruz ki, Peygamberin yakınlarından birisi, ona kullarının hangi amelinin, Allah'ı daha çok razı ettiğini sorar. O da kulun, miğfersiz ve kalkansız olarak düşman saflarına dalması diye cevap verince, adam zırhını sıyırarak

---

1) Bakara, 249; **Muhalla**, Kitab el-cihad, VII, 291.
2) **Muhalla**, VII, 293; Arnaldez, **la Guerre Sainte Selon İbn Hazm**, 449-60, Arabica, XXII, Leiden,
3) Şafiî, **Risale**, 373; Şeybânî, **le Grand Livre de la Conduite de l'etat** (K. Siyer el-Kebir, Hamidullah trc.), I, 83, Ankara, 1989.

düşman saflarına girer ve o halde şehid olur. Ama İbn Hazm, insanların gözünü yumarak saldırmak sûretiyle şehidliğe teşvik etmez. O sadece stratejik amaçlarla bir müslümanın düşman karşısında geri çekilebileceğini ve bir müslümanın bilmesi gereken savaşma kuralları ve savaş halinde yapılması gerekenleri ele alır.

4-DAR EL-HARB MANTIĞI:

İbn Hazm'a göre savaş halinde müslümanlar düşmanın kültürünü, topraklarındaki ekili alanları, evlerini ve ağaçları yıkabilir. Nitekim Peygamber de belki bir gün sonra müslümanların eline geçeceğini bildiği halde, Yahûdî Nadr oğullarının hurmalığını yakmıştı. Halbuki Hz.Ebu Bekir, kendi döneminde başka türlü ictihad etmiş ve sefere çıkan ordularına gittikleri yerlerde meyve veren ağaçları kesmeyin ve ekili toprakları tahrib etmeyin diye tenbih etmiştir. İbn Hazm'a göre kendi reyi ile karar vermiş olan Hz. Ebubekir, kendince haklıydı. Çünkü tarım ürünlerinin tahrip edilmesi konusu, naslara göre bir emir değildi. Nitekim Rasûlullah da başka bir uygulamasında, Hayber'deki hurmalıkları kestirmemişti ve bu haberlerin âmir olduğu hükümlerin hepsi de birlikte geçerliydi. Ama sadece kişilerin kendi beslenmeleri için ihtiyaç olan deve, sığır, koyun, at, tavuk, güvercin, kaz ve ördek gibi hayvanların itlaf edilmesi yasaklanmıştı. Ancak İbn Hazm, hınzır'ın her halükârda öldürüleceğini ileri sürer. Müslümanlara karşı savaşda düşmanların işine yarayacağı için atlar da öldürülebilir. Ancak arıların boğulması ve kovanların yakılması gerekmez. Ama Hanefî ve Malikîler bütün hayvanların öldürülebileceğini kabul etmiştir. Onlara göre develer, sığırlar ve koyunlar yakıla da bilir. Zîra sahipleri tarafından ölü olarak ele geçirildiği zaman yemek için kullanılabilirler. Halbuki müslümanlar boğazlanmamış etleri kullanmazlar. At, merkep ve katırlar ise sadece öldürülür. Çünkü bunları, bazı düşmanlar da yemez.

İbn Hazm, meşrû bir gerekçesi olmadığı için Hanefi ve Malikîlerin yaptığı hayvan taksimini kabul etmez. Çünkü Hiristiyan, Mecûsî ve müşrikler merkep ve katır eti yemekten kaçınmaz. Onların şerîatları, murdar hayvan eti yemeyi yasaklamadığı gibi gerçekte, onlara göre eti yenilmeyecek bir hayvan da yoktur. Yahûdîler ise bir Yahudî tarafından kesilmemiş olan hiç bir eti yemez. O halde, mezkur hayvan taksimlerinin şerî bir temeli yoktur.

O'na göre cihad, düşmanın güç ve kaynaklarını tahrib etmek değil, bilakis Allah'ın en fazla râzı olacağı araçlardan biri ve yerine başka bir şeyin kullanılamayacağı ve yüksek gâyeleri olan bir şeydir. O nedenle rakiplerine eğer özellikle düşmana zarar vermek istiyorsanız, kadın ve çocuklarını niçin öldürmüyorsunuz. Çünkü böylece, onlara hayvanlarını öldürmekten daha çok zarar vermiş olursunuz der. Buna karşı, bunu yapmayı Allah yasaklamıştır denebilir. Ama İbn Hazm da yemek niyeti olmadıkça, onların hayvanlarını öldürmeyi de Allah'ın yasakladığını ifade eder. Nitekim bir had-

îsde "haksız yere, bir kimsenin bir serçe veya daha büyük bir hayvan öldürmesi halinde, yapılanların hesabını Allah sorar." buyurulmuştur.

O'na göre bir serçe veya hayvanın öldürülmesi hukukunun ne olduğu ise şer'î usûlüne uygun olarak kesilip yenmesidir. Başka bir haberde de bir kimsenin esir düştükten sonra savaş gâlipleri tarafından öldürülmesi yasaklanmıştır. Kaldı ki, Peygamberin "vahşî hayvanları taklid etmeyiniz" buyruğunda da görüldüğü gibi bu konuda tedbir olabilecek başka hadisler de vardır. Ayrıca, yukarda temas edilen ana-babaya itaatın, cihad için bir faktör olmasında da görüldüğü gibi bir müslümanın cihad yapmakta olması, diğer dînî görevlerini iskat etmez. Ancak bu görevlerin savaşın tabiatındaki aciliyet nedeniyle belli bir süre için farklı îfâ edilmesine müsâde edilmiş olabilir.

Kadınlar ve çocuklara gelince, savaşa katılmadıkları sürece, onlara dokunmamak gerekir. Savaşanların arasına karışmış olmaları veya saldırının gece yapılmış olması sonucu öldürülmeleri, bundan müstesnâdır. Bu istisnânın âit olduğu kadın ve çocuklar hariç, savaşsın veya savaşmasın, yerine göre tüccar, hizmetçi, tutuklu, ihtiyar, köylü, papaz, keşiş, ağma veya madur ne varsa, hepsi de öldürülebilir. Bazıları da bu konuda daha başka istisnaları âmir olan hadîsler zikretmiştir. Onlara göre tüccar, keşiş ve ihtiyarları öldürmemek gerekir. Fakat İbn Hazm, hem bu istisnâlara dâir kimselere dokunulmaması, hem de öldürme ruhsatının sadece savaşlarla tahdit edilmesi fikrini redd eder ve kendi görüşüne destek olmak üzere Peygamber tarafından ölüme mahkum edilen Yahûdî topluluğu Benî Kureyza'nın ihtiyarları dahil, bütün erkeklerin sürgün edilmesi, kadın ve çocukların da esir olarak satılmasını örnek gösterir.[1]

Hınzırın öldürülmesi konusunda ise İbn Hazm, Hz. İsâ'nın dönüşüne dâir bir haberi istidlal eder. Buna göre Hz. İsâ semadan inecek ve doğrudan Kudüs'e geçecek, orada müslümanlara son defa imam olup namaz kıldıracak, daha sonra hınzırı öldürecek, haçı kıracak ve bütün kiliseleri yerle bir edecektir.

1) İbn Hazm, **Muhalla**, IV,349,V, 289, VII, 292; Arnaldez, **La Guerre Sainte Selon İbn Hazm**, Le Bien en Droit Musulmane, Le Mardis di Dar el-Salam, 55, 60, Caire, 1953; **La Place du Coran Dans les Usul el-Fıqh D'apres le Muhalla d'İbn Hazm**, 22, Studia islamica, Paris, 1970.D.Urvoy,Sur L'evolution de La Notion de Gihad dans L'Espagne Musulmane,445,Mel. de La Casa Velasquez ,1973,Madrid

SONUÇ

İbn Hazm'ın belli bir görüşün teyid edilmesi için kullandığı bazı deliller, ilk bakışta onunla doğrudan alakalı gözükmediği halde, iyi düşünüldüğü zaman onun haklı olduğu görülür. Mesela hadiste ziyadenin makbul olduğu hakkında "siz nefislerinizi ıslah etmeye bakın, siz hak yolda olursanız, sapan kimseler size zarar vermez"[1] ayetini istidlal eder. Ona göre hadiste ziyade, yerine göre bir kişinin de rivayeti olabileceği halde makbul olabilir. Çünkü bir haberin guruplar halinde insanlar tarafından rivayet edilmiş olmasından ötürü sahih sayılması, o insanların çoğunluğunun salih olabilecekleri fikrine dayanır. Halbuki mezkur ayette, insanların münferit olarak da salih olabilecekleri söz konusudur.

İbn Hazm'ın Zahirîliğine göre dinin hükümlerinin gayesi sadece yer aldıkları lafızların zahirindedir.

İnsanlar lafızların zâhirine uymakla,sonuçda dînin gerçek hükümlerine tâbi olmuş olacaklardır. Çünkü dînî hükümlerin objektif ve yegâne merci, lafızların zâhiridir. Lafızların zâhirinden başka bir gaye aranması, kutsal dinin hükümlerine hiç bir kutsallığı olmayan insanların şahsî takdır ve isteklerinin sızmasına sebep olabilir. Nasların gâyesini tesbit etmek için lafızların zâhirine tâbi olmaktan başka bir yol olmaması nedeniyle zâhirîliğin dışında daha haklı bir yol bulmak da kolay olmaz.

Gerçekte İbn Hazm'ın zâhirîliğe olan bağlılığını izah etmeye en elverişli misallerden birisi şudur; Bir rivâyete göre Peygamber'imiz, cemaatle namaz kılmak üzere camiye gelmeyenlere ceza olarak, evlerini yakasım gelir diye buyurmuştur. Bir çokları, bu haber hakkında çekimser kalırken Zahirî İbn Hazm, bunun nedb ifade ettiğini söylemiştir. Bu da O'nun dînî hükümlerin pratik ciheti ile ilgilenmeksizin doğrudan nasların zâhirine dayandığını gösterir. Çünkü insanlar, lafızların zâhirine tâbi olmadan hüküm çıkarmaya kalkışacak olurlarsa, düşünce tertîbinin bozulması ve İlâhî irâdenin kasdettiği şeylerin dışına çıkılmış olması da mümkündür.

Zâhirîliği özetlemek üzere buraya kadar sıraladığımız fikirler, gerçekte ehl-i sünnet âlimleri için de geçerlidir. Onlar da dînî hükümleri, naslarda yer alan lafızların zâhirinden çıkarırlar. Ancak zâhirîliğin yeterli olmadığı ender yerlerde bazı nasları başka naslar veya reyle te'vîl ettikleri de olmuştur ki, İbn Hazm'ın onlara yönelttiği tenkidlerin sebebi de bu dur. Ama te'vilcilik, onlar için de bir amaç değildir.

1) Mâide, 105.

Fakat ehl-i sünnetle İbn Hazm arasındaki ihtilaf noktaları, sâdece te'vilcilikle sınırlı değil, ayrıca bir takım ictihad kuralları ve genel olarak reycilik de bu noktalardan biridir. İbn Hazm'a göre kıyas, istihsan, mesâlih, sahâbe kavli ve sahâbeden sonra gelen müslümanların icması geçerli değildir. O nedenle İbn Hazm, ehl-i sünnetin kullandığı bu usullerle elde edilmiş olan dînî hükümler yerine, isnadı muttasıl ve râvîleri sika olan haberleri koymak ister.

İbn Hazm'ın Zancılığı:

İbn Hazm'ın kitapları zanna dayalı usullerin tenkidi ile dolu olduğu halde kendisi de bazan zanna dayanmıştır.

Bize göre bir haberin sahih kabul edilmesi için râvîlerin adaleti ve senedin ittisâline İbn Hazm kadar fazla güvenen başka birisi zor bulunur. Buna rağmen, zaman zaman kendisi de bu kuralı ihlal etmiştir. Mesela Peygamber'in, Muaz b. Cebel ile meşhûr konuşmasında, O'nun "Allah'ın kitabında ve Peygamber'in sünnetinde bulamazsan ne ile hüküm verirsin?" dediği, onun da reyimle hüküm veririm diye cevap vermesine rağmen, kendisinin bunu tasvip ettiği rivâyet edildiği zaman bunun asla sahîh olamıyacağını ve "Bir zaman gelecek, o zamanda insanlar câhil liderler edinecekler, onlar da hem kendilerini, hem de kendilerine tâbi olacak olan kimseleri saptıracaklar" diye buyurmuş olan bir Peygamber'in, Mu'âz'a mezkur sözleri söylemesinin mümkün olmayacağını ifade eder ki bunun, İbn Hazm'ın hadis usûlünde dayandığı râvîlerin adâleti ve senedin ittisalinin mutlak bir kıstas olduğu fikri ile çelişkili olduğu açıktır.

İbn Hazm, rakipleri tarafından Peygamber'in, insanların bir gün ilim için binit koşturacaklarını,fakat Medinelilerden daha âlim birisini bulamayacaklarını söylediğinin rivâyet edilmesine de temas edip, İbn Cüreyc'in bu haberle İmâm-ı Mâlik'in kasdedildiğini söylediğini ifade ederek, bu haber müdellis Ebû el-Zübeyr tarafından nakledildiği için zayıf olduğunu ve tarihî bir sentez olarak, İmâm-ı Mâlik de kendi zamanında hiç kimse tarafından insanların en âlimi olarak tesmiye edilmemiştir der. Görüldüğü gibi İbn Hazm, hadiste bir nevi tenkit kriteri olarak tarihî olayları da kullanmıştır. Halbuki o, usül olarak sadece isnadın ittisali ve râvîlerin adâletine itimat edilmesi gerektiğini söyler.

İbn Hazm'ın, müslüman oldukları için müşrik kocalarını terkederek, Medîne'ye gelen kadınların durumu hakkında, Peygamber'in kölesi Ebû Râfi'nin aracılık yaptığına dâir bir haberi tenkid ederken de ıstılâhî olarak, herhangi bir ta'n sebebi zikretmediği halde, bir kölenin böyle bir işe cür'et edemiyeceği varsayımına dayanarak reddetmesi de bunu râvîlerin adâleti ve senedin ittisâline rağmen ileri sürdüğü anlaşılmaktadır. "Ashabım yıldizlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz" haberini tenkid ederken de önce ravilerini cerhetmiş sonra da onun fizikî olaylara uymadığını ifade etmek üzere yıldızların da her zaman doğru yolu göstermediğini söylemiştir.

İbn Hazm'ın özelliklerinden biri de onun kendi fikirlerini ortaya koyarken olduğu gibi başkalarına ait görüşleri tenkid ederken de sık sık dilem yapmasıdır ki, onun dinde ihtilaf olmayacağını ve bu konuda varit olan haberlerin mevzû' olduğunu söylemek üzere ihtilaf rahmet olsaydı, ittifâkın da gazap olması gerekirdi der.

Fikir Tertibindeki Tezadlar :

İbn Hazm'ın başka bir özelliği de onun geçmişten gelen görüşleri tenkid etmesidir. Ancak bu görüşleri tenkid ederken kullandığı iknâ kabiliyyetinin yanısıra, bazan da tertip hatalarına düşmüştür; Meselâ O, bir yerde rey ve meşveretin makbul olmadığını anlatırken, eğer reycilik kabul edilecek olursa, namaz ve oruç gibi ibâdetlerin de reyden doğmuş olduğunun kabûl edilmesi gerekirdi der. Halbuki bu, gerçekte bir nevi mugalatadır. Çünkü hakkında nas olmayan bir konuda reyin kabul edilmesi, namaz ve oruç gibi hakkında sayısız nasların bulunduğu ibadetlerin de reyden doğmuş olduğunu akla getirmez.

"İyilik güzel huydur, kötülük ise vicdanına dokunan ve başkalarının muttali olmasına razı olmayacağın şeylerdir." mealindeki hadis hakkında da İbn Hazm, insanların her zaman için iyi ve kötü düşünceler değil, bilakis daha başka şeyler de hissedebileceğini söyler. Ona göre helal ve haram kavramları da insanların vicdanlarına dokunmalarına göre tayin edilemez. Ama unutmamak gerekir ki, bu alemde her şey sadece iyi veya kötüdür. Bunlar arasında da ancak bazı nisbî iyilikler ve kötülük yer alır. Kaldı ki bu haber genel olarak iyilik ve kötülük duygularına taalluk ettiği için biraz da zahirîliği nefyetmektedir. Çünkü insanlardaki bu tür duygular İbn Hazm'ın genel olarak karşı çıktığı te'vilciliği de celbedebilir.

Mezkur yaklaşımın örneklerinden biri de şudur:Nahivciler, "isim" lafzının lügavî manasını izah ederken, bu lafzın yükseklik ifade ettiğini söylemişlerdir. Buna itiraz eden İbn Hazm, tenkidine medar olmak üzere eğer isim lafzı yükseklik demek olsaydı, o zaman belli bir isimle tesmiye edilen her şeyin hususî manası gibi aynı zamanda bir de yükseklik ifade etmesi gerekirdi. Buna göre bir takım pis şeyler gibi şirk kavramının da bir ismi olduğu için bunun da aynı zamanda yükseklik ifade etmesi gerekirdi ki, bu asla makbul olamaz der. Halbuki nahivcilerin demek istediği, isim lafzının yükseklik kavramından müştak olmasıdır. Yoksa bir isimle tesmiye edilebilen her şeyin, doğrudan yükseklik manasında kabul edilmesi değildir.

Tertip bozukluğuna şahit olduğumuz şeylerden biri de ihtiyatcı bir duyguyla hüküm verilmeyeceğini ileri süren İbn Hazm'ın, eğer ihtiyat etmek doğru olsaydı bir gün üzümlerinden şarap yapılabileceği tasavvuru ile bütün bağların kesilmesi gerekirdi de-

miş olmasıdır.Halbuki iyi düşünüldüğü zaman bu mantığın getirdiği mesaj, ihtiyatı emreden naslar karşısında oldukça cılız kalır.

Gerçekte Zâhirîliğe insanlar tarafından itibar edilmemesinin sebeplerinden biri de İbn Hazm'ın, insanların genel olarak benimsediği inançlara aykırı görüşler ortaya atmış olmasıdır. Mesela Ona göre yolculuk halinde oruç tutulması neshedilmiştir. Ayrıca onun niyetle ilgili bazı görüşlerinde bir takım şaz iddialar vardır. Ona göre bir kimse orucunu bozmaya niyet etmesi halinde, onu bozucu bir şey işlemese de orucu bozulur. Aynı şeyler onun hadlerle ilgili görüşlerinde de vardır. Mesela ona göre hırsızlık halinde çalınan şeylere ceza olarak el-kesilmesi için onun rubu dinar (çeyrek) nisabında olması şart değildir. Çünkü bu şart sadece altın veya ondan mamul şeyler için geçerlidir. Ona göre namaz kılarken bir rekat eksik kılan kimseler, abdest hallerinin devam etmesi halinde, yeniden bir rekat kılarak tamamlayabilirler. Onun bu mealde daha bir takım görüşleri vardır.

Ancak insanların kitapta olmayan ve kendileri tarafından ihdas edilen şartlar üzerinde anlaşmalarının batıl olduğunu kabul eden İbn Hazm, bir kimsenin diğerine, naslarda olmayan bir söz vermesi halinde, ona sadık kalmasının vacib olmadığını söyler. Çünkü bir söze sadık kalmak için o sözün, naslar veya ümmetin icması ile belirlenmiş bir va'd şekli olduğunun bilinmesi gerekir.Gerçekte insanlar tarafından zahirliğin reddedilmesinin sebeplerinden biri de bu dur. Hakikaten müslümanların büyük çoğunluğu, Kur'an ayetlerinin insanların söz vermesi halinde, ona sadık kalmalarını vacib kıldığına inanırlar. Çünkü bunu, hem kitap, hem de sünnet emirleri teyid etmiştir. Ama İbn Hazm, bu emirleri, hukukî nitelikteki va'd ve akidlere tahsis etmiştir.

Fakat İbn Hazm'ın lafızların zâhirini korumak için kullandığı usulün bir takım çelişkilerine rağmen, iyi bir hukukcu mantığına sahip olduğunu da kabul etmemek mümkün değildir. Buna örnek olmak üzere onun da Ebu Hanîfe'de görüldüğü gibi bir hukukcu düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkları sürece, alış-verişte muhayyer olacaklarını amir haber nakledildiği zaman Ebu Hanife'nin, burada söz konusu olan ayrılma meselesinin, sadece alış-veriş müzakeresinin bitmesinden ibaret olduğunu ileri sürmesi ve bir gemide seyahat eden kişilerin birbirinden alışveriş yapmasına rağmen, uzun zaman ayrılmayacakları sebebiyle mezkur haberde bedenen ayrılmanın mevzu bahis olmadığını söylemesi de onun hukukcu bir düşünceye sahip olduğuna örnek gösterilir.[1] Unutulduğu için husûsî zamanı içinde edâ edilemiyen bazı ibadetlerin, belirli naslara göre başka bir zaman kaza edilmesini kabul eden İbn Hazm ise bilerek veya bilmeyerek besmele çekmeyen bir kimsenin kestiği hayvanın yenmeyeceğini ileri sürdüğü zaman bu sorunun namaza kıyas edilmesini isteyenlere karşı, namazın kaza edilmesi mümkün, ama besmele çekilmeden kesilen bir

1) **İhkam**, I, 60.

hayvanın besmele ile yeniden kesilerek kaza edilmesinin mümkün olmadığını söyler ki, bu da onun oldukça güçlü bir müdafaaya sahip olduğunu gösterir. Abdesti bozan fiillerde kasıt konusu tartışılırken uykunun da abdesti bozacağını kabul ederek, uykuda kasıt aranamaz, çünkü uyku kasden değil, biyolojik sâikalarla uyunur der. Bu yaklaşım da onun düşünce erbabından olduğuna delalet eder.

Zâhirîlerin ileri sürdüğü gibi dînî kaynakların kitap ve sünnetle sınırlandırılıp, bunlarda varit olan hükümlere insanların şahsî takdir ve reylerinin sızdırılmasına karşı çıkılması, ilk bakışta oldukça ilginç gözükmesine rağmen, onlar tarafından ileri sürülen pratik hayatla ilgili görüşlere o kadar fazla itibar edilmemiştir. O nedenle bir kısım ehl-i sünnet âlimleri İbn Hazm'ı bid'atcı olarak nitelemiştir.

Gerçekte İslam dininin diğer dinlere karşı üstünlüklerinden birisi de müslümanlığın saf olarak İlâhî naslardan doğmuş olmasıdır ki, müslümanların hırıstıyanlara karşı tevcih ettikleri tenkidlerin başında da yahudilik gibi hırıstıyanlığın da aslî kaynaklarından uzaklaşmış ve insanlar tarafından uydurulmuş olduğu inancıdır. Bize göre burada söz konusu olan İslam nascılığını savunanların başında da Zahirîler gelir. Buna karşılık bazı ehl-i kitap müellifleri de müslümanları nascılık cihetinden tenkit etmeye kalkışmışlardır. İslâmî yasalar arasından bazılarının, Kur'ân ve sünnete dayanmak yerine, halk arasında dolaşan atasözlerinden kaynaklandığını ileri süren Goldziher gibi Schacht da önemli eserlerinden birine **İslamic Jurisprudence** demek yerine, **The Origins of Muhammadan Juri sprudence** adını vermiş ve bununla İslam hukukunda etkin olan şeyin, İlâhî olmaktan çok Hz. Muhammed'in (A.S.) kişisel ciheti olduğunu vurgulamak istemiştir. Gibb'e gelince onun da Muhammadanism tabirini, İslam hukukunun Hz. Muhammed'in (A.S.) kişisel hukûku olduğunu ifade etmek üzere seçtiği anlaşılmaktadır.

İNDEKS

K

L

M

BİBLİYOĞRAFYA

A

Abdulaziz el-Makdisî, **İkd el-Dürer fi Ahbar el-Muntazar**, Kahire, 1979

Abdulkadir Rahim el-Heyta, **Hasais Mezheb el-Endülüs el-Nahavî**, Bağdad, 1983

Abdulkerim Zeydan, **el-Veciz fî Usul el-Fıkh**, Beyrut, 1973

Abdullah .F, **Malik's Concept of Amal**, Chicago, 1978.

Abdurrazzak Ebu Bekir b.Hemmam el-San'anî,

Accac M. **Usul el-Hadis**, Beyrut 1973

Ahmed el-Harazmî, **Mefâtih el-Ulum**, Leiden, 1968

Allard, M.**Le Probleme des Attributs Divin**, Beyrut, 1965

Ansarî, A. **İslamic juristic Theology, 155-200**, Arabica, XIX, Leiden, 1972.

Ansârî, İ **İslamic Juristic Terminology Before Şafii**, Arabica, XIX/3, 1972 1983.

Aghnrdes, N. **Muhammadan Theories of Finance**, Newyork, 1916;

Ahmed b. Raşik, **el-Umde fi Mahasin el-Şi'r**, Kahire, 1973

Aguade, J. **Some Remarks About Sectarian Movement in Andulus**, LXIV, 1968;

Aliyy el-Karî Ebu el-Hasen Nureddin b.Ali b.Sultan Muhammed, **el-Masnu' fi Ma'rifet el-Hadis el-Mevzû'Kahire, 1984**

Alvani, J., **Crisis in Fıkh**, Islamic Social Scienes, September, Washington, 1991., **Taklid and Stagnation**, Islamic Social Sciences, December, Washington, 1991

Allard M. Bouygues, **Essai de Chronologie des Oeuvres de Gazali**, Beyrut, 1959

Âmidi Ebu El-Hasen Ali b.Ebi Ali, el-**İhkam fi Usul el-Ahkam, Mısır, 1938**

Aristo, **Organon Posterior**, London, 1960;

Arnaldez, R. **Controverse d'İbn Hazm Contre İbn Nagrile le Juif, Revue de l'occident Musulmane**, Aix-en-Provence, 1973; **Controverse thelogique chez İbn Hazm de Cordoue et Gazali**, les Mardis de Dar el-Salam, Paris, 1953, **La Place du Coran Dans les Usul al-Fıqh d'après le Muhalla d'ibn Hazm**, S. Islamica, 1970., E.İ. İbn Hazm mad., **Grammaire et**

Theologie Chez İbn Hazm de Cordoue, Paris, 1956, **la Guerre Sainte Selon İbn Hazm**, 449-60, Arabica, XXII, Leiden, **Ahbâr et Avâmir Chez İbn Hazm de Cardoue**, Arabica, Xıı, 212-223, Leiden, 1955, Le Bien en Droit Musulmane, Le Mardis de Dar el-Salam, 1953;

Athamına, K., **al-Nabiy al-Ummî, an İnquiry into the Mecaning of a Coranic verse**, 60-79, Der İslam, 69/', 1992, **al-Qasas Its Emergence Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society**, 53, S. İslamica LXXVI, Paris.

Aubenque, le probléme de L'etre chez Aristote, Paris, 1972

Avila, L. **Nuevos Datos Para la Biographia de Baki b. Majlad**, 312-68, Kanıara, VI, 1985, Madrid

A'zami, **On Schacht's Origins**, Newyork, 1985, **Studies in Early Hadith Literature**, Beyrut, 1968

B

Bacî, Ebu el-Velid Süleyman b.Halef, **Tahkik el-Mezheb**, Süleymaniye Kütüphanesi yazmalar 105b-115b, el-**MuntekaŞerhelMuvatta, Beyrut, 1983**, İhkamel-Fusûl fi Ahkam el-Usûl, Beyrut, 1986

Badawi, Abdurrahman. **Müellefat el-Gazali,** Kahire, 1963

Bağlî Ali el-Hanbelî el-Makdisi, el- **Kavâid ve el-Fevâid**, Beyrut, 1968

Baladi Bernard, **L'accord Unanime de la Commanauté Comme Fondement de Status Legaux de l'İslam,** 41, Paris, 1970.

Bakıllani Ebu Bekir Muhammed b.el-Tayyib, el-Temhîd fi el-Redd alâ el-Mulhidet el-Muattala, Kahire, 1947

Barakat, A. **Muhammad and the Jews**, New-Delhi, 1979

Belgued, S. **la Demarche des Premiers Grammairens Arabes**, 168-185, Arabica,

Bashear, S., **Abraham's Sacrifice of His Son**, 240-277, Der İslam, 67/2, 1990;

Bell, N. **Avicenna's Treatise on Love and the Nonphilosophical Muslim Tradition**, (73-90), Der İslam, 63/1.Berezencî Abdullatif Abdullah Aziz, **El-Tearuz ve el-Tercih Beyn el-Edillet el-Şer'iyye, Beyrut, 1993**

Bernard.L. **On Quietist and Activist Tradition in Islamic Political Writing**, 257, BSOAS, XLIX, 1986, London, **Race and Slavery in the Middle East,** New-york, 1990; **The Political Language of Islam,** Chicago, 1986;

Bettenson, **Documents of The Christian Church**, Oxford, 1974.

Beydâvî, Kâdî Nasruddin Abdullah b.Ömer, **Envar el-Tenzîl ve Esrâr el-Te'vil**, İstanbul, tsz.**Gayet el-Kusvâ**, Bağdat, tsz,

Beyhakî Ebu Bekir Ahmed b.Hüseyin, **Sünen el-Kübrâ**, Haydarabad. 1925. **Menakib el-Şafiî**, Kahire, 1971.

Blachére, R. **Les Savants İraqiens et leurs İnformateurs**, 14, Mel: W. Marçais, Paris, 1950

Brunschwig, **Probléme de la Décadence, Classcisme et le Declin Culturel de l'Islam**, Paris, 1977; "Clascisme et le Declin Culturel de L'islam içinde"Paris, 1977. **Argumentation Fatimide Contre le Raisonnement Juridique Par Analogie**, 75-84, (Recherches d'islamologie içinde), Louvain, 1977.**Etude d'İslamologie**, Paris, 1976

Boigues, P. **Ensayı Bio-Bibliografico**, Madrid, 1898.

Bousqnet, G., Trad, **le Livre de l'admonition**, Alger, 1949

Bravmann, M. **The Spiritual Background of Early İslam,** Leiden, 1972.

Buharî Abdulaziz b.Ahmed b.Muhammed, Keşf el-Esrar alâ Usûl el-Pezdevî, İstanbul, 1890

Burton, J., **The Coran and The Islamic Practice of Wudu**, BSOAS, LI/1, 1988; **The Collection of the Coran**, Cambridge, 1977, **The Meaning of İhsan**, 47-75, Journal of Semitic Stadies, XIX, 1974

Buharî Ebu Abdillah Muhammed b.İsmail, **Edeb el-Müfred**, Beyrut, 1970

C

Calder, N., **The Ummî in the Early İslamic Juristic Literature**, Der İslam, 67-1, **Friday Prayer and the Juristic Theory of Government**, 35-48, BSOAS, XLIX; **Hinth, Birr, Tabarrur, Tahannuth; An Inquiry in The Arabic Vocabulary of Vows**, BSOAS, LI, 1988, **Studies in Early Muslim jurisprudence**, oxford, 1993

Carter, G., **Contribution á l'histoire de la Grammaire Arabe**, Arabica, 1973

Cahen, C. Cizye maddesi Eİ

Cemaleddin el-İsnevî, **Temhid**, Beyrut, 1984, **Nihayet el-Usûl fi Şerh Minhac el-Vusul**, Beyrut, 1983

Chehata, C. **Logique Juridique et droit Muslüman**, 6-25, S. İslamica, 1965

Chezne, G. **İbn Hazm on Logic**, 57-72; Journal of Asiatic and Oriental Studies, 1984

Cohen, D. **Addad et ambiguité Linguistique en arabe**, 1-29, Arabica, (Janvier), 1965

Corbin, H., **Histoire de la Philosphie Islamique**, Paris, 1964

Coulson, **History of Islamic Law**, Edimbourg, 1964

Crone, P., **Even if a Ethopian Slave**, 59-69, BSOAS (Bulletin of the School of oriental ard african Studies) LXVII/1, 1994, **Meccan Trade**, Princeton, 1987; **God's Caliph**, Cambridge, 1986.

Cüveynî Ebu el-Mealî Abdilmelik, **el-Kafiye fî el-Cedel**, Kahire, 1979; **el-Burhan fi Usul el-Fıkh**, Kahire, 1400;

D

Dabbî Ahmed b.Yahya b.Ahmed, **Buğyet el-Multemis fi Tarih Rical Ehl el-Endülüs**, J. Ribera neşri, Madrid, 1884

Daiber, V.H.**Die Kritik des İbn Hazm on Kindis Metaphysik**, Der İslam, 53/2

Daiche, R. **Islam et Christianté En Espagne au XII Siecle, Hesperis**, XLVII, 183-217

Darimî Ebu Muhammed Abdillah b.Abdirrahman, Sünen, Darimî, **Sünen**, İstanbul, 1981

Demombyne, M. **Les sens du Substantif "GAYB" dans le Coran**, 245-250, Mel: Massignon, II, 1957, Leiden.

Dennet, C. **Conversion and Poll-tax in Early İslam**, Cambridge, 1950

Dominique Sourdel, **Classification des Sectes İslamiques**, 239-47; Mel: Schacht, Paris, 1970;

Dunlop, M. **A Christian Mission to Muslim Spain**, 261-268, al-Andalus, XVII, 1952

Dutton, Y., **Sunna, Hadith and Medinan Amal, Journal of İslamic Studies**, 4-1, 1993

E

Ebu Davud el-Tayalsî, **Müsned**, Haydarabad, 1321

Ebu Davud Süleyman b. Eşas el-Sicistanî, Sunen, Beyrut, 1973

Ebu Hasan el-Eşarî, **Makalat el-İslamiyyîn**, Wiesbaden, 1980

Ebu el-Hüseyn el-Basrî, **el-Mutemed fi Usul el-Fıkh**, Beyrut, 1983

Ebu Mervan İbn el-Hayyan, **el-Muktabis fî Ahbar Beled el-Endülüs**, Beyrut, 1965

Ebu Nuaym, **Hilye el-Evliya**, Beyrut, 1967

Ebu Şame Abdurrahman b.İsmail el-Makdisî (665), **el-Bais alâ inkar el-Bid'a ve el-Havâdis**, Kahire, tsz

Ebu el-Vefa Muhammed İbn Akil, **Kitab el-Funun**, Beyrut, 1970.

Ebu Yusuf Yakub b.İbrahim el-Ensari, **Asâr**, Beyrut tsz. **İhtilaf Ebi Hanife ve İbn Ebi Leylâ**, Kahire, 1955

Ebu Zehra, **Usul el-Fıkh**, Kahire, 1954,

Ebu Zekeriya Yahya b. Avn (298), **el-Reddu alâ Ehli el-Bid'a**,Beyrut 1970,

Ensarî Abdula'lâ Muhammed b.Nizameddin, Fevatih el-Rahamût bi Şerh Müsellem el-Sübût fi Usûl el-Fıkh, Kahire, 1904

Esposito, J.C. **Women in Muslim Family Law**, Syracuse University Press,1970

F

Farabî, **Kitab el-Kıyas el-Sağîr**, Beyrut, 1979

Fazlurrahman, **Functional Interdependence of Law, in Theology and Law in Islam**, Wiesbaden, 1991

Fierro, İ., **Introduction of Hadith in Andalous**, 75, Der Islam, 66/1, 1989

Fierro, M. **Polemic About The Karamat al-Avliya** BSOAS, LV/2, 1992, **Treatises Against Innovations**, 205-245, Der İslam, 69/2M. **Los Malikies de el-Endulus y Los dos Arbitros**, el-Kantara, VI, 1985; Muaviye b. Salih el-Hadramî, **Historia y Legenda**, Enstudios, 281-411, Madrid, 1988, **La Polemique à Propos de Raf'el-Yadayn fi el-Salat**, S. İslamica, LXV, 69-90, 1987, **La Heterodoxia en Andalus, Durante el-Periodo Omeya**, Madrid, 1987

Fireston, S. **Abraham's Journey to Mecca**, 1-24, S. İslamica, LXXVI;

Fleisch, H., **Sur l'aspect interieur dans le Verb en Arabe Classique**, 10-19, Arabica, (Fevrier) 1974; Esquisse d'un historique de la Grammaire arabe, 1-25, Arabica (Janvier) 1957

Forneans, J. **Datos Para un Estudio de la Mudewwene de Sahnun, Actas Desiv Colloquio Hispano-Tunecino** (Palma de Mallarco 1979) 93-118, Madrid, 1983;

Friedmann, Y. **Finality of Prophethood in Sunni İslam**, İSAİ, 177-215, Washington, 1986

G

Gımarî Ebu el-Feyz Ahmed b.Muhammed İbn el-Sıddîk, Tahrîc ehadîs el-uma' fi Usûl el-Fıkh, Beyrut, tsz.

Gardet, L. Dieu et le Destinee de l'homme, Paris, 1967; Introduction A la Theologie Musulmane, Paris, 1970 L'importance Historique du Hanbelisme, Arabica, 205, IV/3, Leiden, 1957, Quelques Reflexions sur la Place du Kalam dans la Science Religieuse Musulmane, Honor of Gibb, 258-269, Leiden, 1965(içinde), la Langue Arabe et l'analyse des Etats Spirtuel, 215-43, Mel: Massignon, II, Damas, 1957

Gazali, Kitab Makasıd el-Esma el-Husna fi Şerh Esma' Allah el-Husna,Kahire 1932; el- Manhul, Dımışk,1980. Şifa el-celil fi Beyan Masalik el-Ta'lil, Kahire, 1963 el-Mustasfa, Bulak, 1364 ; Mi'yar el-Ulum, Kahire, 1961

Gimaret, D. Les Noms Divins en Islam, Exegese Lexicographique et Théologique, Paris, 1988

Goldfield, İ., The İlliterate Prophet, 57-69, Der İslam, 57, 1980.

Goitein, D., the origin and Nature of the Muslim Friday Worship, Muslim World, 183-195, 1959. Beholding God on Friday, İslamic Culture, 163, XXXIV 1960.

Goldziher, Etude İslamologique, (G. Bousquet trc) Arabica, 1960. The Zahiris, London, 1973. Muslim Studies, London, 1967

Gibb, R. Pre-İslamic Monotheism in Arabia, 269-80, Havward Theological Review, LV, 1962

Gribetz, G.The Sama Contraversy, Sufi Versus Legalists, 43-62, S. İslamica, LXXIV, 1991

Guilliot, C.Exegese, Langue et Theologie en İslam, Paris, 1990

Guillaum, Review of Schacht's Origins, BSOAS, XVI, 1954, London

H

Hafnevî Muhammed b.İbrahim b.Muhammed, el-Te'aruz ve el-Tercih inde el-Usuliyyîn, Mansura, 1985

Hâkim Ebu Abdillah Muhammed b.Abdillah el-Neysebûrî, Müstedrek, Riyad, tsz.

Hallaq, W.B. Logical Development in Sunnî Legal Theory, 5-10, Der İslam, 41-63, LXIV / 62, Berlin.

Hammernah, A. Mervan b. el- Hakem and the Caliphate, 200, Der Islam, LXV, 1988;

Hasan, A. Early Moda of İjtihad, S-İslamica, LX

Hatib el-Bağdâdî Ebu Bekir Ahmed b.Ali b.Sabit, Tarih Bağdad, Beyrut, tsz. el-Fakih ve el-Mütefakkih Beyrut, 1980 Hazimî Ebu Bekir Zeynuddin Muhammed b.Musa b.Hazim, el-İ'tibar fi el-Nasih ve el-Mensuh, Halep, 1982

Hawting, The Role of The Coran and Hadith in The Legal Controversy About The Rights of a divorced Woman During Her Waiting Period, BSOAS, LII, 1989, London. An Ascetic Vow and Unseemly Oath, 113-26, BSOAS, LVII/1, 1994, 1994

Hernandez, M.C. el Neoplotonismo de İbn Hazm de Cordoba Miscelanca des Etudios Grabes y hebraicos, Granada, 1962

Hillî Ebu el-Kasım b. el-Hasen, Şera'i el-İslam, Necef, 1969

Holt, M.İdris b. Baydakin b. Abdullah al-Turkmanî, Kitab el-Luma (İndices), BSOAS, 331, LI/2, 1988;

Hourani, G. Reason and Tradation in Islamic Ethic, Cambridge, 1985

Humeydî Abdullah b.eL-Zübeyr, Müsned, Beyrut, tsz.

Humeydî, Ebu abdillah Muhammed b.Futuh, Cevdet el-Muktabis fi Zikr Vulat el-Endülüs, Kahire, 1966.

İ

İbn Abdulber Ebu Ömer Yusuf b.Abdillah, Cami Beyan el-İlm, Medine, 1968;

İbn Başkuval Ebu el-Kasım Abdilmelik b.Halef, el-Sıla fi Tarih Eimmet el-Endülüs, Beyrut, 1966

İbn Bessam Ebu el-Hasen Ali, Kitab el-Zahîre fi Mehasin el-Cezîre, Beyrut, 1979;

İbn Carud, el-Münteka, Beyrut, 1987

İbn Cinnî Ebu el-Feth Osman, el-Hasais, Mısır, 1956

İbn Ebi Hatim Ebi muhammed Abdirrahman b.İdris b.el-Münzir el-Razi, Adâb el-Şafiî ve Menakibuh, Halep, 1953

İbn el-Esir Mecduddin Ebi el-Sa'adet Mubarek b.Muhammed, el-Kamil fî el-Tarih, Beyrut, 1966.

İbn Emir el-Hac, Muhammed b.Muhammed el-Takrir ve el-Tahbir alâ Tahrir Kemaleddin İbn el-Humam, Beyrut 1983.

İbn Ebi Şeybe Ebu bekir Abdullah b.muhammed b.İbrahim b.Osman, Musannef, Karaçi, 1986

İbn el-Esir İzzuddin Ebî el-Hasen, Usd el-Gabe, Kahire, 1280

İbn el-Faradî Ebi el-Velid Abdullah b.Muhammed b.Yusuf el-Ezdi, Tarih Ulema el-Endülüs, Kahire, 1966.

İbn Faris Ebu el-Hüseyn Ahmed el-Sahabî, Fî **Fıkh el-Luga**, Beyrut, 1978
İbn Ferhun Burhaneddin İbrahim b.Ali b.Muhammed, **Dibac el-Müzheb**, Kahire, tsz
İbn Hacer Şihabuddin Ebi el-Fazl Ahmed b.Ali el-Askalani, **Tehzib**, Haydarabad, 1325, **Nuzhet el-Samiîn fi Rivayet el-Sahabet an el-Tabiîn**, Beyrut, 1995.Feth el-Bari fi Şerh el-Sahîh el-Buharî, Kahire, 1957
İbn el-Hacib Ebu amr Cemaleddin Osman b.Ömer, **Munteha el-Vusul**, Beyrut, 1985;
İbn Haldun Abdurrahman b.Muhammed, **The Mukaddime**, F.Rosenthal Tercümesi, Princeton Universitesi neşri, Prenceton, 1958.İbn Hakan el-Feth b.Muhammed b.Ubeydullah, **Matmah el-Enfüs ve Masrahat el-Te'nîs fi Milh Ehl -Endülüs, Beyrut, 1983**
İbn Hallikan Ebu el-Abbas Şemsuddin Ahmed b.Muhammed b.Ebi Bekir, **Vefeyat el-A'yan ve Enba Ebna el-Zaman**, IV, Beyrut, 1979
İbn Haris el-Huşenî, **Kitab el-Kudât**, J. Ribera'nın İspanyolcaya trc. Madrid, 1914
İbn Hazm Ebu Muhammed Ali b.Ahmed b.Said, **el-İhkâm fî Usul el-Ahkâm**, Beyrut, 1985.**el-Muhalla**, Beyrut, tsz. **Nakd el-Arus**, S. Dayf Neşri, Kahire, 1951, **Tavk el-Hamama**, Kahire, tsz. **Kitab el-Ahlak (L'epitre Morale)**, Paris, 1961, (N. Tomiche terc.), **Meratib el-Ulum**, Kahire, 1913, **Risalet el-Endülüs**, 169 (Makkari, a.g.e., III, 169 içinde); **Mesâil el-Usul**, Kahire, 1328. el-Takrîb li Hadd el-Mantık, Beyrut, 1959, **Mudavat el-Nufus**, Kahire, 1953, **Fisal**, Beyrut, 1975
İbn el-Humam Kemaleddin Muhammed b.Abdilvahid, **el-Tahrir fi Usul el-Fıkh**, Bulak, 1317.
İbn el-Kayyım el-Cevziyye, **Muhtasar el-Savaik el-Mursele alâ el-Cehmiyye ve el-Muattıla**, Riyad, tsz.
İbn el-Kasım el-Gazzî, **Feth el-Karib**, V. D. Berg trc. Leiden, 1894
İbn el-Kasım Said el-Endülüsî, **Tabakat el-Ümem**, Beyrut, 1902
İbn Kesir Ebi el-Fida İmaduddin b. İsmail, el-**Bidaye ve el-Nihaye**, Beyrut, 1932, Tefsîr el-Kuran el-Azim, Kahire, tsz.
İbn Kudama Ebu Muhammed Muvaffıkeddin Abdullah, **Tahrim el-Nazar fi Kütübi ehl el-Kelam**, Mısır, 1338
İbn el-İmâd Abdulhayy el-Hanbelî, **Şezerat el-Zeheb fî ahbâr men Zehebe** Kahire, 1979
İbn Mace Ebu Abdillah Muhammed b.Yezîd el-Kazvînî, **Sünen**, İstanbul, 1981

İbn Mada Ebu el-Abbas Ahmed İbn Abdurrahman İbn muhammed, **Kitab el-Redd ala el-Nuhat**, Kahire, 1947.
İbn Mukaffa, **Risale fi el-Sahabe,** F. K. Ali, **Resail el-Buleğâ** içinde, Kahire, 1913
İbn Rüşd Muhammed b.Ahmed b.Muhammed el-Hafid, el-**Bidayet el-Müctehid**, Kahire, 1970;
İbn Sa'd Ebu Abdillah Muhammed, **Tabakat el-Kubra**, Beyrut, 1957
İbn Seyyid el-Nas, **Uyun el-Eser**, Beyrut, 1974.
İbn Teymiye Ebu el-Abbas Takiyyuddin Ahmed, **Sıhhat el-Usul**, Kahire, Tsz.
İmam Malik b.Enes Ebu Abdillah el-Esbahî el-Himyerî, el-**Muvatta,** İstanbul, 198
İsmail Şa'ban Muhammed, Kavl el-Sahabî ve Eseruhu fi el-Fıkh el-İslami, Beyrut, 1988
İsnevî Ebu Muhammed Cemaleddin Abdurrahim b.Hasen, **el-Temhîd fi Tahrîc el-Furû'alâ el-Usûl, Beyrut, 1984**
İzzet Ali el-îd, **el-Bid'a, Tahdiduha ve Mefkıf el-İslam minha**, Kahire, 1973

J

Jadane, J. **Revelation et İnspration en İslam**, 23-46, Arabica, 1967; **Revelation, Vérité et Histoire d'aprés l'Oeuvre de Gazalî**, 231-235, Arabica, 1971
Jeffery, J. **Materials for the History of the Text of the Coran**, Leiden, 1937
Joinville, J . **l'Obligation d'Entretien de l'Epouse Dans la Rite Malikite, Revue Marocain de Droit**, III, 102-14, 1951
Juynboll, G.R. **Nafi and His Position in Müslim Hadis Literature**, 220-40, der Islam, LXXII, 1992

K

Kadı Abdulcabbar Ebu el-Hasen Abdulcabbar b.Ahmed, el- **Mu'nî fi Ebvab el-Tevhîd ve el-Adl,** Kahire, 1963
Kadı Iyaz Ebu el-Fadl Iyaz b.Musa el-Yahsubî, **Medarik,** Beyrut, tsz,
Katz, S. **Shaykh Ahmad's Dreams Eschatological Vision**, 156-179, S.Islamica, LXXIV
Kassis, H. **Muslim Revival in Spain**, Der Islam, XVII/1
Kastalanî Ebu el-Abbas Şihabuddin Ahmed b.Muhammed, İrşad el-Sarî li Şerh Sahih el-Buharî, Mısır tsz.
Kettânî, Ebu Abdullah Muhammed İbn Ebi el-Feyz, **Nuzum el-Mutenasir fî el-Hadis el-Mütevatir**, Halep, 1328

Kevserî, Muhammed Zahid b.el-Hasen, **Za'l el-ilm**, Dımışk 1347
Kinberg, L.**Literal Dreams and Prophetic Hadis**, Der İslam, 70/2
Kister, J. **Tahannuth**,

L

Laila, M.A.**İbn Hazm's Influence on Christian Thinking**, The İslamic Quarterly, XXXII, An introduction to **the Life And Work of Ibn Hazm**, (75-93) The Islamic Quarterly, XXIX/1, 1985
La Granja, F.**Fiestas Cristianas en el-Andalus**, XXXIV, Madrid, 1959
Lambton, S. **State and Government in Medieval Islam**, London, 1981.
Laknevî Muhammed Abdulhayy el-Hindi, **el-Ecvibet el-Fadıla**, Halep, 1964.
Laoust, H. **La Politique de Gazali**, Paris, 1970 ; **Şafiî et le Kalâm d'aprés Râzî**, (Recherches d'İslomologie içinde) Louvain, 1977., **Contribution â une etüde Juridiqne**, 112, Caire, 1939, les Chismes dans l' İslam, Paris, 1965.
Loucel, H. **L'Origine du Langage**, Arabica, 1963
Lokkegard, T. **Islamic Taxation in the Classical Period**, Copenhagen, 1950

M

Makdisî, G. **İbn Kudama's Censure of Speculative Theology**, London, 1962, **Ashari and the Asharites**, S. Islamica, XVII, 1963, **The Juridical Theology of Şâfiî**, 5-47, S. İslamica, LIX 1985
Makkârî Ebu el-Abbas Ahmed b.Muhammed b.Ahmed, **Nefh el-Tîb min Gusn el-Endülüs**, Beyrut, 1968;
Marin, M. **la Transmission de la Saber**, 87-97, el-Kantara, VIII, 1967
Baki b. Majlad y la Introduccion del Estudio del Hadith, 165-208, el-Kantara, I, 1981, **Sahabe et Tabiûn dans L'Andalous, Histoire et Légende**, 5-49, S. İslamica, LIV, 1981
Abdulvahid el-Marrakusî, **el-Mu'cib fî Telhis Ahbar el-Ehdülüs**, Kahire 1963. Massignon, L **Etude sur les "İsnad"**, 385-397, Mel: Grat, 1948;
Mervezi Muhammed Nasr, el-Sünne..Beyrut 1981
Maverdî Ebu el-Hasen Ali b.Muhammed b.Habib, **Adab el-Kadî**, Bağdad, 1971, **A'lam el-Nübüvve**, Kahire, 1971
Michau Bellaire, **Essai sur Les Sema ou la transmission Orale**, 345-54, Hesperis, Rabat, 1924
Mizzi, Cemaleddin Ebu el-Haccac Yusuf b.Abdurrahman, **Tuhfet el-Eşraf**, Hindistan, 1983.
Mill, S. **A System Logic**, III, 7, New-york, 1981

Molem, M. **Ashari and his İbanah, Muslim World**, 242-260, Si, XXXII, 1962.
Mones, H **le Malikisme et l'échec des Fatimides**, 196-211, Mel: L. Provencal, Paris, 1962.Morony, M.G.**Irak After the Muslim Canquests**, Princeton, 1984
Monze, H. **le Role des Hommes de Religion Dans l'Histoire de l'Espagne Musulmane**, 47-88, S. Islamica, XX, 1964
Motzki, **The Musannef of Abdurrazzak, as a Source of Authentic Ahadis**, 1-21, **Journal of Near Eastern Studies**, 2, 1991.H. Motzki, **Der Fıkıh des Zuhrî, Die Quellen Problematik**, 1-45, Der İslam, 68/1, Berlin, 1991.
Muhammed Abdusselam el-Şukeyr, **el-Sünen ve el-Mübtedeat el-Mutallika bi ezkar ve el-Salavat**, Kahire, tsz.M. Marin, **Şûrâ et el-Şûrâ Dans l'Andalous**, 25-35, S. Islamica, LXII, Paris.
Muhammed İbn Vaddah, **Kitab el-Bida**, Madrid, 1988.
Muhammed el-Hattab, E. **Feth el-Melik el-Ma'bud**, Kahire, 1959.
Muhammed Uceyma, **İbn Hazm el-Endülüsî**, Tunus, 1956
Mukatil b. Süleyman, **Tefsîr-i Hamse mie Ayât**, Sharam, [illegible]
Muranyi, M.**Materialien zur Malikitischen**, Wiesbaden, 1984
Muttekî el-Hindî Alâeddin Ali b.Abdilmelik, **Kenz el-Ummâl fi Sünen el-Akvâl ve el-Ef'âl, Beyrut, 1985**

N

Negal, T. **Studien zu Mindevheiten Problemen in İslam**, 282 f, Bonn
Nevevî Ebu Zekeriyya Muhyiddin b.Şeref, **Sahih-i Müslim bi Şerh el-Nevevî**,
Nogales, G.**Contitutivos Metafisicos de Sersegun İbn Hazm**, 207-232 Andalus XXIX, 1964.
Nured Nureddin, el-Kavi, **Şerh el-Şifa fi Şemail Sahib el-İstifa**, Kahire, 1977

O

O'calloghan, J .**A History of Medieval Spain**, Cornell, 1975
Ömerî, E.Z. **Bakî b. Mahlad el-Kurtubî ve Mukaddimet Musnedih, Adedi ma li Külli Vâhid min el-Sahabe min el-Hadis**, Beyrut,

P

Pellat, C. **İbn Hazm Bibliographe et Apologiste de L'Espagne Musulmane**, Al-Andalus, 90, XIX, 1954, **L'arabe dialectal En Espagne,** 289-308, Mel: W. Marçeais, Paris, 1950

Peres, H.Les Elements Ethniques de L'Espagne Musulmane et la langue Arabe, Etude L.Provençal, II, 717-732, Paris, 1962,

Peter, M. **God's Created Speech**, Leiden, 1976.

Powers, D. **Studies in Coran and Hadith, The Formation of The Islamic Law of Inheritance**, Los Angeles, Berkeley, 1986

R

Rabbavî, A. **el-Yevm el-Ahir**, Haleb, 1973,

Rai, Muhammed el-Endulusî, **el-İntisar el-Fakir**, Beyrut, 1981

Ragıb el-İsfehânî, Ebu el-Kasım el-Hüseyn İbn Muhammed, Müfredat elfaz el-Kuran, Mısır, **1961**

Râzi Ebu Abdullah Muhammed b.Ömer b.Huseeyin el-Kureşi, Mefatih el-Gayb, : **Tefsir el-Kebîr)**, Tahran, tsz,

Resher, N. **Studies in History of Arabic Logic**, Pittisburg, 1963, **Farabi's Arabic Logic Ibn Tayyib's Commentary, on Porphyryis Esagoge**, Albany, 1979

Rıdvan Muhammed el-Dâye, **el-Nakd el-Edebî el-Endülüsî**, Beyrut, 1993

Rippan, A. **Approaches to the History of the Interpretation of the Coran**, Oxford, 1988, **Ebu Ubeyd's Kitab el-Nasih ve al-Mansuh**, 346, BSOAS, III/2, 1989.

Rispler, V. **Towards a New Understanding of the Term Bida,** 320, Der İslam, LXVIII/2, Robson (The İsnad,

Robinson, N. **al-Razi and the Virginal Conception**, 1-16, İslamochristiana, Roma, 1988;

Roman, A. **Note sur le Pronom "Hum" des Versets Coranique,** 301-314, Arabica, 1972

Roger.İ.Essai sur la Diffusion de L'Asarisme en İfrikiyya, Cahier de Tunisia, (126-140), Paris, 1963

Rosenthal, F. **The Role of State in Islam**, Islam, I -50/1 April, 1973, **Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam**, Leiden, 1970

Rubin, al-Samad and the High God, Der İslam, 1984, **Coran and Tefsir the Case of an Yadin**, 133-142, Der İslam, 70/1, **The Constitution**

of Madina, 5-23, S. Islamica, LXII, 1985, Bera'a, Jerusalem, 1973; Studies in Arabic and İslam, 13-32, 1984

Roger, İ. **l'aube du Malikisme**, 19-40, S. İslamica, LVI, Paris

S

Said el-Afgani, **Nazariyyet el-Luga inde İbn Hazm**, Dımeşk, 1963

Sahnun b.Said Ramazan el-Tenuhî, Kitab el-Reddi alâ ehli el-Bid'a, Beyrut1972

W. Watt, **Bell's Introduction to Coran**, Edinbourg, 1970;

Schleifer, A. **The Legal Aspects of Marriage According to Hanefi Fıkh,** 193-215, The Islamic Quarterly, XXIX/4, 1985.

Shehaby, N. **İlla and Qıyas in Early Islamic Legal Theory**, 31, The Journal of the American Oriantal Society, c.1/1, 1982; bkz.

Serahsî Ebu Bekir Muhammed b Ebi el-Sehl, **Mebsut**, Kahire 1963

Sibeveyh Ebu Beşer Amr b.Osman, **Kitab**, Bulak, 1316.

Schacht, **An Introduction to Islamic Law**, Oxford, 1963, **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**, Oxford, 1976

Semerkandî Muhammed b.Muhammed, **Tenbih el-Gafilîn**, Beyrut, 1967

Shaumont, E. **la Problematique Classique de L'ijtihad**, S. İslamia, LXXV, Paris

Shehahby, **The influence of Stoic Logic on el-Cassas' Legal Theory,** 80-85, The Caltural Context of Mediecol Learning içinde, Boston, 1975

İbn Seyyid el-Nas Ebi El-Feth Muhammed b.Muhammed, 'Uyun el-Eser fi Funun el-Megazî ve el-Şemail, Kahire, 1937

S

Subkî Taceddin Ebu Nasr Abdulvahhab b.Takuyyiddin, **Tabakat el-Şafiiyyet el-Kübrâ**, Kahire, 1983, **el-İbhac fî Şerh el-Minhac**, Kahire, 1981.

Sublet, J. **un İtineraire du Fıqh Şafiites**, Arabica, XI.

Suyutî Celaleddin Abdurrahman b.Bekir, **İlma fî Esbab el-Hadis**, Kahire, 1988,**Savn el-Mantık**, 15, Kahire, 1947.**el-İlma fî Esbab el-Hadis**, Kahire, 1988,**el-Reddu alâ Men Ahlede**, Beyrut, 1983.**el-Reddu alâ Men Ahlede**, Beyrut, 1983. **el-Havî li el-fetava**, Kahire, 1959

Ş

Şafiî, Muhammed b.İdris b.Abbas, **Risale**, Beyrut, 1979 557; **el-Ümm,** Beyrut, 1973

Şah Veliyyullah el-Dihlevî Ahmed b.Abdirrahim, **Huccetullah el-Baliga**, 1993.

Şatibî Ebu İshak İbrahim b.Musa, el- **İtisam**, Kahire, 1906; **el-Muvafakat**, Kahire, 1969;

Şeybânî Ebu abdullah Muhammed b.Hasen, **le Grand livre de la Conduite de l'Etat**, Ankara, 1989 (M. Hamidullah trc.).**Kitab el-Hucce alâ ehli el-Medine**, Beyrut, 1983, **Câmi el-Sağîr**, Pakistan, tsz. **Kitab el-Asl**, Beyrut, 1980, el-Âsâr Beyrut, 1984, **Kitab el-Cami el-Kebir**, Kahire, tsz.

Şevkânî Ebu abdullah muhammed b.Ali b.Muhammed b.abdullah, **İrşad el-Fuhul**, Beyrut, tsz

Şeyh Ali Mahfuz, **el-İbda fi Madarri el-İbtida**, Kahire, 1968

Şeyh el-Saduk, **İlel el-Şerâî**, Bagdad, 1973

Şîrâzî Ebu İshak İbrahim, **el-Mühezzeb**, Beyrut, 1973, Kitab el- **Luma fi Usul el-Fıkh**, Beyrut, 1985;**el-Tabsira**, Beyrut, 1985.

T

Taberî Ebu Cafer Muhammed b.Cerîr, **Tefsir(Cami el-Beyan fi Te'vîl el-Kuran)** Kahire, 1954

Taftazânî Mesud b.Ömer b.Abdillah Saadeddin, **el-Telvih** Şerh el-Tavzih Kahire, 195

Tahavî, **Şerh Maan el-Asar**, Lucknow, 1971

Terrasse, H.**İslam d'Espagne**, Paris, 1958,

Tilimsânî Muhammed b.Ahmed b.Ali, **Miftah el-Vusûl, Beyrut, 1983**

Tirmizî Ebu İsa Muhammed b.İsa, **Bab mâ câe fi el-Ahzi bi el-Sünne**, İstanbul, 1981

Tourneau, R. **Omeyyades d'Espagne**, Mel. Schacht, (II) Paris 1970.Sur la Disparition de la Doctrine Almohade, S.İslamica, .193-201,

Türkî, **Polemiques entre İbn Hazm et Bagi sur les prinsipes de la loi muslumane**, Alger, 1973. la **Veneration Pour Malik**, 41-65, S. Islamica, XXXIII, 1971, **Femmes Privilegiées et les Priviléges Feminins dans le systéme Theologique et Juridique d'İbn Hazm**, 35-70; S. İslamica, Paris, 1970

Tyan, E. **Histoire du Droit Judicaire en Pays d'İslam**, 231-36, Leiden, 1960.

Türkmânî İdris b. Baydekin (744), **Kitab el-Lum'a fi el-Havadis**, Stuttgart, 1986

U

Ulmann, V. **Nich nur..... Sondern auch**, 3-35, Der İslam, 60/2.

Urvoy, D. **Le Monde des Ulama Andalous**, Geneve, 1978

Sur l'évolution de la Notion de Gihad dans L'Espagne Musulmane, 445(335-371) Mel. de La Velazquez, Madrid, 1973

V

Vadet, J. **L'esprit Courtois en Orient**, Paris, 1968

Vajda, G. **les Lettres et les sons de la Langue Arabe**, 117-42, Arabica (Janvier) 1961;H.

Wansbrodugh, J. **Coranic Studies Sources and Methods of Scriptural İnterpretation**, 198, Oxford, 1977;

Vanşerisî, Ahmed b.Yahya el-Tilimsanî, Esnâ el-Metâcir fi Beyan Ahkâm Men galabe alâ vatanihi el-Nasârâ ve lem yuhâcir, Revista, inst.Est.İslam, 129-19 Madrid, 1957

Voll, V.Reneval and Reform in İslamic History, Newyork, 1988;

Vorsteegs, K. **Grammar and Exegesis, the Origins of Kufan Grammar and the Tefsir of Mukatil b. Süleyman**, 206-242, Der Islam LXIII/2, Berlin;

Ward, S.A **Fragment Unknown, Expel the Jews aud Christians from Arabian Peninsula**, 407-21, BSOAS, LIII, 1990;

Wael B. Hallaq, **On The Origins of The Controversy About The Existence of Mujtehids and The Gate of Ijtihad**, Studia Islamica, LXIII, 130, 1986, Paris

Wallics, M.**Topicorum Octo Commentario**, Berlin, 1981

Watt, W.M. **Muhammad at Mecca**, London, 1953

Wensinck, **Muslim Creed**, London, 1932;

Veki Muhammed b.Halef b.Hayyan, **Ahbar el-Kudat**, Beyrut, tsz.

Viguera, M. **la Historia de el-Fagures y Jueces de Ahmed b. Abdulber**, Revista del İnstituto, 49-61, XXIII, 1985, Madrid

Wolfson, H.W. **The Philosophy of the Kalam**, New-york, 1976

Y

Yakut, Şihabuddin Ebu.Abdillah el-Hamavî, **Mu'cem el-Üdeba**, Kahire, 1928

Z

Zehebî Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed b.Osman, **Tezkiret el-Huffaz**, Beyrut, tsz.**Siyer A'lâm el-Nübelâ** Beyrut, 1985

Zemahşerî Ebu el-Kasım Mahmud b.Ömer, **el-Keşşaf an Hakaik Gavamid el-Tenzil**, Kahire, 1354.

Zurkanî Muhammed Abdulazim, Şerh el-Muvatta, Kahire, 1936